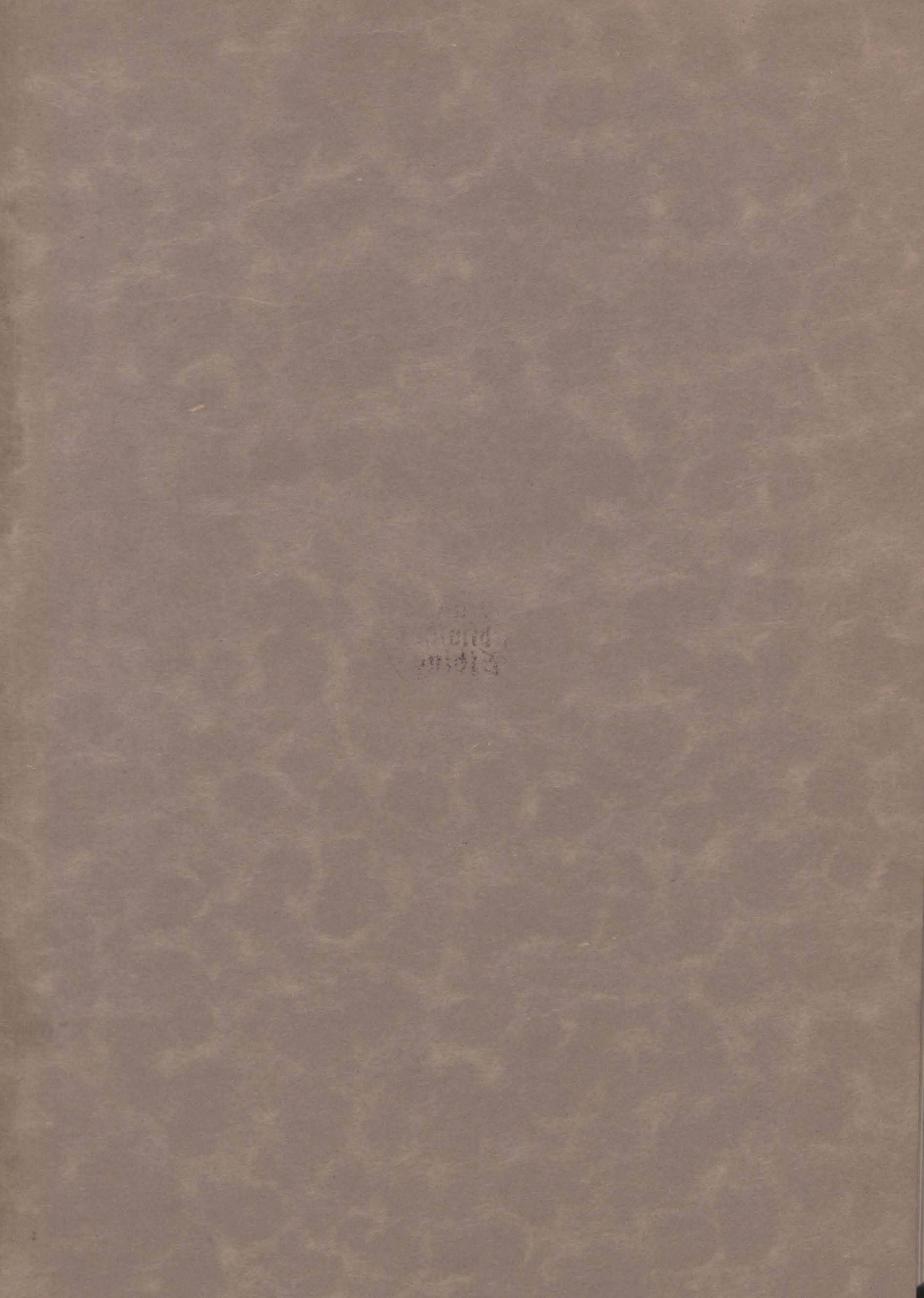
ZEITSCHRIFT FÜR DEUTSCHE KULTURPHILOSOPHIE

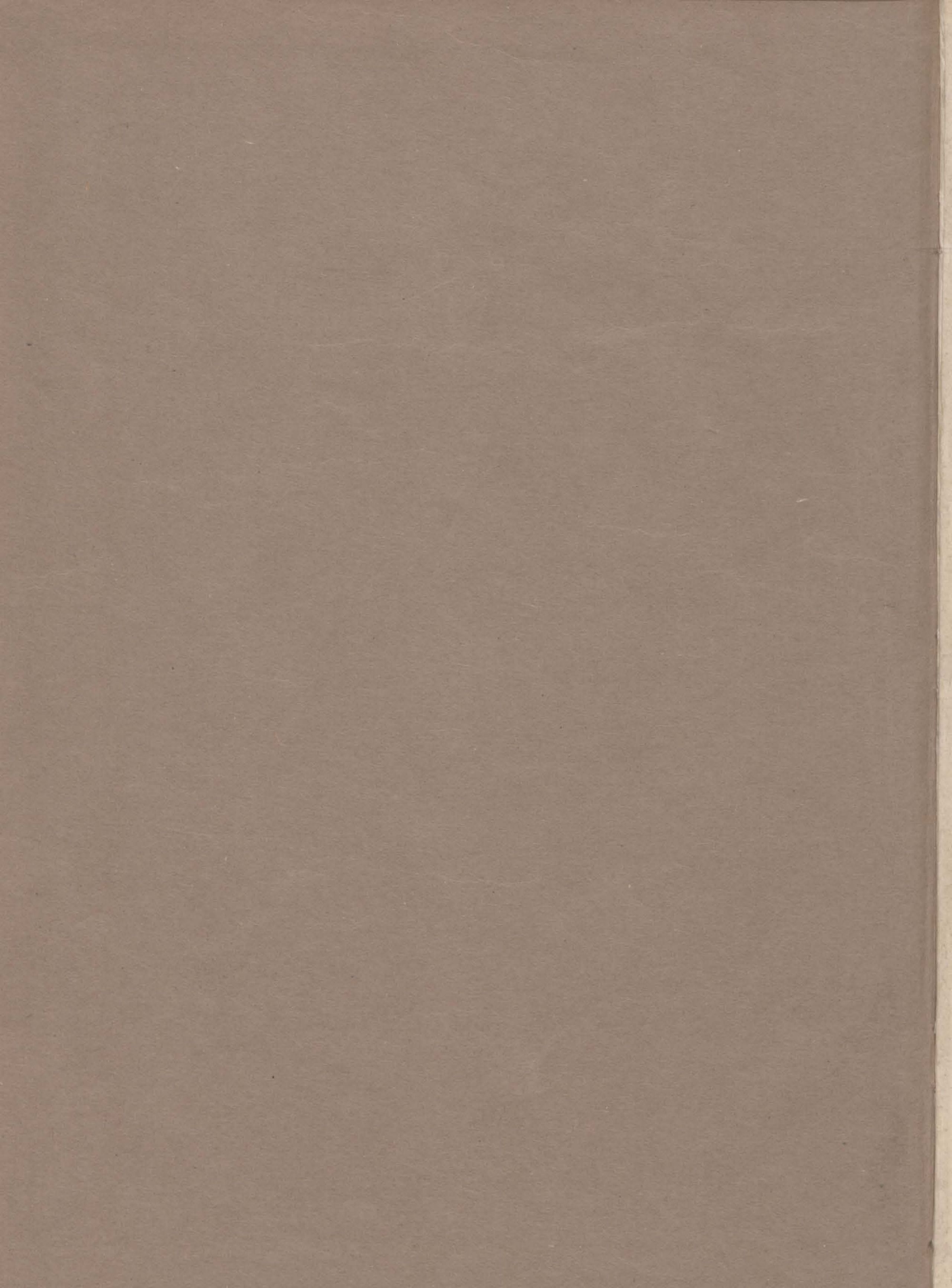
BAND 7




Stadt-
Bibliothek
Elbing









Zeitschrift
für
Deutsche Kulturphilosophie

NEUE FOLGE DES LOGOS

*

Unter Mitwirkung von

Bruno Bauch, Gerhard Dulckeit, August Faust, Hans Freyer, Theodor Haering, Nicolai Hartmann, Heinz Heimsoeth, Erwin Guido Kolbenheyer, Karl Alexander von Müller, Hans Naumann, Erich Rothacker, Wilhelm Schäfer, Walther Schönfeld, Richard Siebeck, Eduard Spranger, Karl Voßler, Ferdinand Weinhandl, Heinrich Wölfflin, Max Wundt

Herausgegeben von

HERMANN GLOCKNER UND KARL LARENZ

Band 7

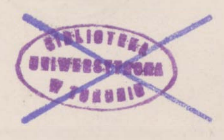


1 9 4 1

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN







Druck von H. Laupp jr in Tübingen — Printed in Germany

Inhaltsverzeichnis.

EINIGE BEMERKUNGEN ZUR HEGELINTERPRETATION.

VON

FERDINAND WEINHANDL (KIEL).

Über Hegelinterpretation sprechen, heißt über Interpretation schlechthin sprechen. Denn Philosophieren im Hegelschen Sinn fällt zusammen mit Interpretieren. Wir müssen dabei nur das Wesentliche aller echten Interpretation herausheben und nicht an die Interpretation im engeren Sinn, an die Interpretation von sprachlich Geformtem im Sinne der Philologie denken. Wenn die Renaissance vom »Buch« der Natur sprach, so konnte schon diese Rede nur dann einen vollwertigen Sinn erhalten, wenn dabei an ein »Lesen« dieses Buchs, an ein Entziffern der Chiffreschrift der Natur, der »Signaturen« gedacht war. Das aber war gewiß ebensowenig Interpretation eines philologischen Textes, als es zusammenfiel mit dem Streben der jungen Naturwissenschaft, mit dem quantifizierenden Verfahren der klassischen Mechanik.

Ganz allgemein ist die Frage, die jede Interpretation leitet, die Frage nach dem Sinn, darnach, was das Vorliegende bedeutet. Diese Frage aber wird selbst nur dann sinnvoll, wenn sie der andern gleichkommt, was das der Interpretation Unterworfene mehr sagt, als ich davon schon weiß, womit es darüber hinaus noch in Beziehung steht? Gewiß sind damit nicht bloß die kausalen Beziehungen, die Bedingungszusammenhänge des Werdens, Entstehens und der vorkommenden Veränderungen gemeint, sondern alle Beziehungen, die darüber hinaus wesentlich sind. Dieses Ganze nennen wir gewöhnlich Sinnbeziehungen. Aber es wäre eine falsche und folgenschwere Auseinanderreißung von Natur und Geist, wollte man dazu die kausalen Zusammenhänge in Gegensatz stellen. Die Sinnbeziehungen schließen kausale nicht aus, sondern ein. Genau nach diesen wesentlichen Beziehungen fragt von den grammatischen und syntaktischen an auch die Textinterpretation, aber auch die philosophische Interpretation der Wirklichkeit.

Bis hierher würde sich die philosophische Interpretation mit dem Begriff der Interpretation schlechthin decken. Hier setzt Hegel ein, indem er einen Schritt darüber hinaus vollzieht. Sein Kampf gegen die »Abstraktionen« richtet sich ebenso gegen das Allgemeine wie gegen das Konkrete.

Beide sind, wenn es bei ihnen sein Bewenden hat, Abstraktionen, so daß die Philosophie weder beim einen noch beim andern stehenbleiben darf. Dadurch wird Hegel zum Lehrer der sich überholenden Interpretation. Fast möchte man sagen: leider stehen wesentliche Ergebnisse dieser Interpretation bereits in der Vorrede und in der Einleitung der Phänomenologie des Geistes, so vor allem das charakteristische Interpretationsergebnis, daß die Substanz zugleich Subjekt ist. Zu leicht vergißt man bei einem solchen dialektischen Resultat, daß es einer sich überholenden Interpretation entstammt.

Dieses Nichtstehenbleiben ist der Sinn der Formel, daß der Geist »das Negative« ist. Ganz deutlich zeigt die Stelle in der Vorrede zur ersten Ausgabe der Logik, an der sich diese Formel findet, daß damit der Geist als negierend und so über das zur Debatte stehende Besondere oder Allgemeine hinausführend gemeint ist, »er negiert das Einfache, so setzt er den bestimmten Unterschied des Verstandes; er löst ihn ebensosehr auf . . .«. Aber nicht das Hinausgehen allein ist dabei das Wesentliche. Es wäre dann ein Fallenlassen und Verlassen dessen, worüber da hinausgegangen wird. Dieses soll vielmehr mitgenommen und durch alle weiteren Stufen der Interpretation hindurch erhalten und bewahrt werden. »Das Positive in seinem Negativen . . . im Resultate festzuhalten«, wird von Hegel geradezu als »das Wichtigste im vernünftigen Erkennen« erklärt[1]). Durch das bewahrte, »aufgehobene«, mitgenommene Allgemeine und Besondere wird so die überholende Interpretation im Hegelschen Sinn zugleich zur bewahrenden und ausweitenden Interpretation. Das, wovon ausgegangen wird, verwandelt sich und enthüllt sich so tiefer und wesenhafter, als es auf dem Boden der Logik des ein für allemal Festgelegten, auf dem Boden der starren Verstandesbegriffe je geschehen könnte. Daß etwas etwas scheinbar ganz anderes wird, das ist hier von vornherein verboten, scheint doch damit überhaupt alle Logik und alles wissenschaftliche Denken in Frage gestellt. Denn man verstehe uns wohl, nicht um Ablösung eines Begriffs durch einen andern, aber äquivalenten geht es hier, der immer noch dieselbe Sache bezeichnet, wie wenn man für gleichseitiges Dreieck gleichwinkliges Dreieck einsetzt. Sondern im Gange der Hegelschen Interpretation der Wirklichkeit erweist sich etwas plötzlich als etwas ganz anderes, als etwas, das wir für eine davon völlig unterschiedene und getrennte Sache gehalten hatten. ». . . wie für die sinnliche Wahrnehmung das einfache Sein ein Ding von vielen Eigenschaften wird, so ist für die sittliche der Fall des Handelns eine Wirklichkeit von vielen sittlichen

1) Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Dritter Abschnitt. Drittes Kapitel.

Beziehungen . . . Jede dieser Massen der Substanz bleibt aber der ganze Geist«[1]). »Als die wirkliche Substanz ist« der Geist »ein Volk, als wirkliches Bewußtsein Bürger des Volkes«[2]). Ich sage »Bewußtsein« und es ist »Volk« und »Staat«, aber auch »Natur«, ich sage »Sein« und es ist »politische Wirklichkeit«, Natur, Wesen, Geist. Ich sage »an sich« und es ist sowohl das Unabhängige als auch »Denken«, ich sage »Denken« und es ist »Sein«.

Wenn hier nun jemand käme und scharfe Trennungen mit oder ohne Definition, vielleicht sogar vermeintlich aus dem Geiste Hegels heraus verlangte, so ließe er lediglich den »Verstand« sprechen, wie dieser sich die Wirklichkeit denkt, aufgeteilt und getrennt nach ein für allemal festgelegten starren Begriffen. Jenes Verlangen wäre ein gerechtfertigter Protest, wenn es gegen spielerische Quallen- und Schwammbegriffe gerichtet wäre, die alles in alles verwandeln, ohne es anzusehen. Und hier wäre jener Protest auch im Hegelschen Sinn durchaus am Platz. Denn solch ein spielerisches Tun wäre ebenso schlecht wie der von Hegel kritisierte Formalismus der Triplizität. Die überholende Interpretation ist im Sinne Hegels nicht ohne guten Grund zugleich bewahrende. Ob man vom Allgemeinen oder vom Konkreten, Besondern ausgeht, man kann gerade im Hegelschen Sinn dem Konkreten nicht ausweichen. Seine Konturen müssen bewahrt und mitgenommen werden. Man muß sich an die Konturen des Konkreten halten. Darum kann Hegel in der Einleitung zur Phänomenologie des Geistes die scheinbar nur flüssige dialektische Bewegung einfach mit dem gleichsetzen, was man sonst Erfahrung nennt! So wird die bewahrende und ausweitende Interpretation zur konturierenden und d. h. zur physiognomischen Interpretation. Ganz ausdrücklich betont das Hegel selbst, und zwar nicht als eine Eigenheit der Methode, sondern als im Wesen der Sache selbst begründet. »Es gibt deswegen auch, es sei in der Wirklichkeit oder im Gedanken, kein so Einfaches und so Abstraktes, wie man es sich gewöhnlich vorstellt. Solches Einfache ist eine bloße Meinung, die allein in der Bewußtlosigkeit dessen, was in der Tat vorhanden ist, ihren Grund hat«[3]). Erst wenn man die Hegelsche Dialektik als konturierende, als physiognomische Interpretation begreift, ist man vor den Mißverständnissen sicher, als handle es sich um einen abstrakten und formalistischen Methodenmechanismus, Mißverständnisse, die den Weg und die Geschichte des gesamten Hegelianis-

1) Phänomenologie des Geistes. VI. A. a. 2) Ebenda.
3) Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Dritter Abschnitt. Drittes Kapitel.

mus bis in unsere Tage hinein begleiten[1]). Wenn aber in dieser Weise die Konturen des Konkreten mithineingenommen werden in den Fortgang der Interpretation, so haben sie doch aufgehört, absolute »Trennungen« zu sein, sondern sind färbende, charakterisierende, überstrahlende Momente des Seins oder des Bewußtseins geworden.

Wenn so »auf jede Stufe weiterer Bestimmung die ganze Masse seines vorhergehenden Inhalts« erhoben wird und das Allgemeine durch sein dialektisches Fortgehen »nicht nur nichts« verliert, noch etwas »dahinten läßt«, »sondern . . . alles Erworbene mit sich« trägt und es sich in sich »bereichert und verdichtet«[2]), so darf nun im besondern das »Negative«, das Hinausgehen, nicht zur enthemmenden Formel werden. Auch wenn die Texte und Analysen Hegels es nicht deutlich genug bestätigten, so müßte allein schon aus dieser grundsätzlichen Erwägung heraus erhellen, daß es nicht angeht, wenn ich das individuelle Bewußtsein als Volk und Staat und Natur erkannt habe, nun »negativ« zu erklären: es geht bei Hegel primär nur um den Staat; die Persönlichkeit, das Individuum spielt bei ihm keine Rolle in irgendeinem echten und ursprünglichen Sinn. Das wäre ein Rückgängigmachen, das bei Hegel nur im Sinne einer Rekonstruktion oder verstehenden Wiedervergegenwärtigung eines einseitigen Standpunkts, einer geschichtlich überwundenen Vorstellungsart zulässig wäre. Das aber besagt: wir beschließen diese erste Feststellung mit der Einsicht, daß der Satz »der Geist ist das Negative« gegen die ausschließende Negation gerichtet ist.

Ist aber erst solchen und ähnlichen äußerlichen Mechanisierungen der Dialektik vorgebeugt, so findet die Formel der immer weitergehenden, nie zu Ende kommenden Interpretation, der Satz, daß der Geist das Negative ist, sein methodisches Äquivalent in der »nächsten, nur unmittelbaren« Definition der Unendlichkeit: »Nach ihrer nächsten, nur unmittelbaren Bestimmung genommen, so ist das Unendliche nur als das Hinausgehen über das Endliche«[3]). »Man bedarf nur zu wissen, was man sagt, um die Bestimmung des Endlichen im Unendlichen zu finden«[4]). Und wenn man vom Endlichen sagt, daß es das Nichtige sei, so ist »eben seine Nichtigkeit . . . die Unendlichkeit, von der es ebenso untrennbar ist«[5]). Dieses Hinausgehen ist der endgültige Ausdruck dafür, daß die überholende und vertiefende Interpretation nie zu Ende ist.

---

1) Vgl. dazu F. Weinhandl, Deutschland und die Philosophie des Ostens, in: Europas Schicksal im Osten, hrsg. v. H. Hagemeyer, 1938, S. 52 ff.

2) Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Dritter Abschnitt. Drittes Kapitel.

3) Wissenschaft der Logik. Erster Band. Erstes Buch. Erster Abschnitt. Zweites Kapitel. C. c). 4) Ebenda. 5) Ebenda.

Es ist kein verstandesmäßiges, gleichsam quantitativ gewinnsüchtiges Fortsetzen, sondern nur die reinste und sicherste Maßnahme gegen das »nichts als«, gegen die Nichtigkeit, die fall- und augenblicksweise auch der beglückendsten Intuition droht. Es ist freilich ein billiges und schnell fertiges Philosophieren, wenn man in der Entgegensetzung von Endlichkeit und Unendlichkeit einfach den kritiklosen Nachklang eines die Welt dualistisch zerreißenden Denkschemas erblickt. Daß Dinge sinnlos werden können, das ist der wirklichkeitsmäßige Hintergrund des Hegelschen »Hinausgehens«. Vielleicht haben wenige so wie Hegel den Medusenblick der Sinnlosigkeit und Sinnleere gekannt. Darum wollte und konnte er sich mit billigen Lösungen nicht begnügen. Vielleicht gehört hierher auch, was uns bei ihm so oft als ein geringes Verhältnis zur Natur begegnet. Es kann vom Gotthardtagebuch an dieses sehr empfindliche Gefühl sein, daß auch die Natur immer noch zu wenig ist, wenn sie nur als dies und das genommen wird. Erst wenn die Phänomene so durchsichtig gemacht sind, daß sie selbst unendlich in ihrer Endlichkeit sind, daß das Sich-Aufschließen kein Ende findet, erst dann ist einem tiefsten Wissen Genüge getan. Dann muß man es als den sehr geglückten Ausdruck dafür erkennen, die Gefahr vorausgesehen zu haben, daß jeder, auch der erleuchtendsten Lösung das stumpfe Gefühl der Sinnlosigkeit, des »nichts als« droht, wenn Hegel zu der bekannten Formel kommt: »Jede Philosophie ist wesentlich Idealismus.« Denn dieser Idealismus besteht ja »in nichts Anderem als darin, das Endliche in seiner bloßen Endlichkeit nicht als ein wahrhaft Seiendes anzuerkennen«[1]).

Damit sind einige Hegelinterpretationen als sehr bedingt und nicht an Hegel heranreichend überholt. Hegels »Idealismus« ist nicht einfach eine »Geistmetaphysik«. Man kann diese nicht als den überwundenen »idealistischen« Bestandteil ausschalten und den ontologischen Gehalt allein übrigbehalten wollen. Genau so wie der panlogistische, rein begriffsphilosophische Hegel ein Irrtum der Interpreten ist. Diese Hegelbilder des 19. Jahrhunderts bestimmen heute noch weithin das Urteil über Hegel. Man kann aber gewiß auch nicht Hegels Philosophie als Ontologie verstehen, ohne diese zugleich als politische Ontologie zu nehmen, wie man umgekehrt freilich auch nicht Hegel bloß als politischen Philosophen sehen darf oder als Geschichtsphilosophen, als Interpreten der historischen Wirklichkeit, ohne diese Philosophie zugleich als umfassende Ontologie und als Metaphysik zu nehmen. Ich will hier nicht die Fehler der abstrakten und wenigstens nach außen politisch neutralisierenden Hegelrenaissance berüh-

1) Wissenschaft der Logik. Erster Band. Erstes Buch. Erster Abschnitt. Zweites Kapitel. C. c) Anmerkung 2.

ren. Sie decken sich weithin mit den eben genannten und werden erst voll verständlich, wenn man den entscheidenden Anteil und das politische Interesse des Judentums an dieser Bewegung ins Auge faßt[1]). Es darf uns dann aber freilich auch nicht wundern, wenn das Ausland Hegel nicht minder mißverstand, wenn schon Deutschland selbst im 19. Jahrhundert so wenig imstande war, ein echtes Verständnis seines Werkes zu erzeugen. Das beste Erbe Hegels ging damals auf die Methodik der deutschen Geisteswissenschaften über, die nicht zuletzt dank dieses Anteils einen so bedeutsamen Vorsprung vor den geisteswissenschaftlichen Leistungen der übrigen Welt gewannen. Auch dadurch wird mittelbar und unbeabsichtigt unsere Grundauffassung bestätigt, daß die Seele der Hegelschen Philosophie Interpretation ist. Denn was für die Mathematik die Deduktion, für die Naturwissenschaften Induktion und Experiment sind, das ist für die Geisteswissenschaften die Interpretation.

Wenn nun die Hauptmängel der bisherigen Hegeldeutungen sich darin treffen, daß sie Hegels Werk, gewiß nicht ohne seine eigene Schuld, zu sehr im Sinne einer abstrakten und universalistischen Begriffsphilosophie auslegten, so ist es aus mehr als einem Grund beachtenswert, daß auch der so selbstbewußt und überlegen auftretende englische Hegelianismus diesem Fehler nicht nur nicht entging, sondern ihn im Gegenteil mehr als einmal verkörperte. Denn freilich sollte man von einer Philosophie, die wie die englische seit ihrer Frühzeit auf ihren Empirismus, auf ihren nüchternen Tatsachen- und Wirklichkeitssinn pochte, die Verflüchtigung und Neutralisierung einer auf das »Konkrete« gehenden Philosophie zu einem Universalismus am wenigsten erwarten. Das hat z. T. geschichtliche Gründe, die mit dem Entstehen der englischen Hegelbewegung zusammenhängen. Die umfassenden Aufgaben der viktorianischen Epoche auf dem Gebiet der Gesetzes- und Sozialreform ließen Th. H. Green erkennen, daß einer pluralistischen Staats- und Gemeinschaftsauffassung gegenüber die Einheit betont werden müsse und der Staat als politischer Wille ungleich stärker als bisher zur Geltung zu kommen habe[2]). In seiner Kritik am pluralistisch-individualistischen Utilitarismus Benthams und J. St. Mills findet Green, was er braucht, bei Hegel. Aber während Hegel auf dem Wege einer nüchternen Interpretation der Wirklichkeit erkennt, daß es zwischen den Staaten keine Schiedsrichter gibt, wenn sie nicht wollen, und während ihm aus dem Grunde und nicht aus sogenannten machtpolitischen Gründen die Völker die »souveränen Willen« sind und das »Volk

1) Vgl. F. Weinhandl, Der deutsche Idealismus und wir, in: Kieler Blätter, 1939, Heft 1/2, S. 16 f.

2) Vgl. dazu F. Weinhandl, Philosophie — Werkzeug und Waffe, 1940, S. 53 f.

als Staat« die absolute Macht auf Erden[1]), endet Green bei der Menschheit. Wo es bei Hegel gerade an dieser ganz zentralen Stelle die »unmittelbar natürlichen Prinzipien« sind, die bewirken, daß die Völker und Staaten »als eine Vielheit außereinander« da sind[2]), wo Hegel also die Natur mithereinnimmt, da bleibt Green beim Geist. So entstand ein universalistisches Hegelbild, das freilich dem englischen Weltherrschaftsstreben und seinen verschiedenen ideologischen Verbrämungen entsprach. Den abstrakten Individualismus löste ein nicht minder abstrakter Universalismus ab. Wohl erkannte Stirling das »Geheimnis« der Hegelschen Philosophie ganz richtig in der Verflüssigung und Verwandlung der Begriffe. Aber bei den weitaus meisten englischen Hegelianern ist von der Hegelschen Dialektik im echten Sinn überhaupt nichts zu merken. So sieht z. B. Bradley nicht wie Hegel auch schon im einzelnen, Besondern, Endlichen das Unendliche, sondern erst im Absoluten, wo die Inhalte aller Stufen zu einem Universum vereinigt sind. Es entsteht so trotz des äußeren Scheins der Dialektik eine zu tiefst statisch zusammengebaute Metaphysik, die mehr an den spiritualistischen Universalismus Berkeleys als an die vielgestaltige Welt Hegels erinnert.

Hegel aber führt nicht nur über jede atomistisch-pluralistische Interpretation der Wirklichkeit überhaupt und der politischen Wirklichkeit im besonderen hinaus zu höheren Ganzheiten, er führt zugleich n i c h t zu einem ganz allgemeinen universalistischen Ganzheitsbegriff überhaupt, sondern zur Anerkennung von Physiognomien höherer Ordnung. Physiognomische Interpretation ist konturierende Interpretation und damit das Gegenteil der Auflösung in bloße Ganzheit. Die Härte und Bestimmtheit des einzelnen und der konkreten Wirklichkeit wird voll und ganz hineingenommen in das Bild des Ganzen.

Aber noch aus einem andern Grund bleibt es bei Hegel nicht bei dem einfachen reflektierten Gegensatz von Einzelheit und Allgemeinheit, isoliertem Teil und breiterer Ganzheit. Die »interpretierende« Bewegung des Philosophierens nimmt bei Hegel noch eine andere Richtung, die heute nur zu leicht und gern übersehen wird. Es ist die Verwandlung des »Ansichs in das Fürsich, der Substanz in das Subjekt«[3]). Dieses Thema wird gewöhnlich so genommen, als breche hier eben ganz der fehlerhafte ontologische Primat des B e w u ß t s e i n s durch, der den ganzen deutschen Idealismus und seine Systeme kennzeichnen soll, so als sei damit lediglich die zusätzliche Behauptung ausgesprochen, daß alles letztlich Bewußtseinsinhalt, »Vorstellung«, Geist sei. Aber das trifft für Hegel nicht zu. Gewiß

1) Rechtsphilosophie §§ 333 f., 331. 2) Rechtsphilosophie § 346.
3) Phänomenologie des Geistes. VIII.

kommt zunächst ein Anundfürsichsein für uns, d. h. an sich, als ein isoliertes Gegenüber heraus. Aber es muß weiter auch eines für sichselbst werden, d. h. ein in sich ruhendes »Wissen«, und hört damit auf, immer nur als mein subjektives Wissen genommen und gedacht zu werden. Damit aber ist eine ontologische Verwandlung und d. h. ein Anderssehen des Seins vollzogen, das nicht gröblicher mißdeutet werden könnte, als wenn man es als ein bloßes dialektisches Wortspiel nähme. Es handelt sich vielmehr um Unterschiede in den Weisen des Auffassens, die damit aber zugleich die Wirklichkeit, das Sein selbst »anders« zeigen. Diese ontologische Verwandlung, dieses andersgesehene Sein gehört vielmehr zu jenen wenig gekannten und beachteten, wenig und sehr seitabliegend untersuchten Seinsweisen der Wirklichkeit, die nicht logisch erdacht und zurechtgekünstelt, sondern in einem tiefsten Sinn erlebt und erfahren sind. Dem um was es hier geht, können wir nur in einer entfernten Analogie Jakob Böhmes quintessentialisches Sein an die Seite stellen. Auf keinen Fall dürfen wir dieses Anundfürsichsein fürsich einfach als einen »logisch-dialektischen« Schritt nehmen. Hier kann nur eine Andeutung gegeben werden. Wenn es Hegel auf das Wahre, auf die Idee ankommt, so ist das genau das, was zugleich ganz objektiv und zugleich ganz subjektiv, das Allerinnerste ist: das, wovon ich mich gar nicht trennen kann, wenn ich ganz echt leben will, was ich mir daher auch wie den allgemeinen Willen des Staates[1]) so »aneignen« muß, daß es wirklich und wahrhaftig zugleich mein Wille ist. So ist es mit der Wahrheit: was ich in ihr suche, ist das, was dann wirklich für mich Geltung hat. Das Geltende und das Sich-darnach-Richtenwollen fallen hier ganz zusammen. So ist es mit der Schönheit: das Leuchten der Schönheit ist zunächst eine Sache des Gegenstandes. Aber das Wesentliche daran ist das Leuchten, das in gerade dieser Physiognomie ganz mein Bewußtsein ist. Weder geht es hier um den Gegensatz von subjektiv und objektiv, noch um den von überzeitlich, ewig und wandelbar, vergänglich. Es geht einfach um das Wahre. Nun ist die bloße Ausweitung in die Breite als durchaus einseitige und unphilosophische Hegelinterpretation überwunden. Es muß aufs genaueste die Gleichsetzung beachtet werden, die Hegel in der Vorrede zur Phänomenologie des Geistes durch das »oder« zum Ausdruck bringt: »Daß das Wahre nur als System wirklich, oder daß die Substanz wesentlich Subjekt ist . . .«. Wenn im dialektischen Fortgang alles bereits Gewonnene und Erworbene mitgenommen wird, so ist dann »das Reich-

1) Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Einleitung III. c).

ste ... das Konkreteste und Subjektivste, und das sich in die einfache Tiefe Zurücknehmende das Mächtigste und Übergreifendste«[1]).

Das ist die Art, wie Hegel sehr tief und zutreffend das Erbe der deutschen Mystik aufgenommen hat: »Das Bewußtsein allein ist ja das Offene, für welches Gott und irgend etwas sich offenbaren kann«[2]). »Denn das Mystische ist nicht Verborgenheit eines Geheimnisses oder Unwissenheit, sondern besteht darin, daß das Selbst sich mit dem Wesen eins weiß und also geoffenbart ist«[3]). Das will es aber auch besagen, wenn wir alle aus der Erfahrung echter Interpretation wissen, daß Interpretation immer zugleich ein Gewinn an Tiefe, nicht bloß an Mannigfaltigkeit, Ganzheit, Reichtum ist. Interpretation im höchsten Sinn verwandelt den Vorwurf und uns und erst in dieser Verwandlung hört der Gegensatz von Subjekt und Objekt im Sinne des Unbeständigen und Beständigen auf. Es ist Gewinn der härtesten Bestimmtheit und zugleich eine äußerste Sublimierung, für die Hegel nicht ohne Grund immer wieder nicht nur das Bild von der Helligkeit des Geistes, sondern auch von der Durchsichtigkeit des Gegenstandes verwendet. Rational beschreiben oder erklären läßt es sich nicht. Anleitung kann nur das Beispiel sein und Hegels ganze Philosophie ist eines der größten, die wir besitzen. Aber es ist der Prüfstein echter Interpretation. Und vielleicht ist es eine der vornehmsten Aufgaben unseres Philosophieunterrichts im Rahmen der übrigen Fächer, dieses Tiefer- und Anderssehen einzuleiten.

Bei Kant kann es noch so aussehen, als ob die Idee bloß subjektiv wäre im Gegensatz zu Platon. Bei Platon kann es so aussehen, als ob sie bloß objektiv wäre; das Gleichnis von der Sonne im sechsten Buch des Staats müßte deutlich genug dagegen sprechen. Bei Hegel ist die Idee nicht erfaßt durch Vernunft, sondern sie ist Vernunft, das Objektivste ist das Subjektivste und umgekehrt, das In-die-fremdeste-Tiefe-Gehen ist zugleich das Ganz-bei-sich-Bleiben.

Jedes einzelne und Besondere, das sich später dialektisch auf dem Wege seiner Interpretation als ein Allgemeineres erweist, enthält alles das schon mit, als was es da bewußt wird, aber noch nicht gewußt. Das gilt für das abstrakte Allgemeine wie für das abstrakte, d. h. isolierte einzelne, Besondere. So und nur so »bereichert und verdichtet« es sich im Fortgang (s. o. S. 4). Es ist dem Betrachter nur »der Gegenstand seines wirklichen Bewußtseins noch nicht durchsichtig«[4]), damit kennzeichnet Hegel selbst die Situation eindeutig genug dahin, daß der dialektische Prozeß keines-

---

1) Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Dritter Abschnitt. Drittes Kapitel.

2) Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Einleitung III. b).

3) Phänomenologie des Geistes. VII. B. b.

4) Phänomenologie des Geistes. VI. C. a.

wegs ein subjektives Erzeugen und Hinzubringen der neuen und reicheren Bestimmungen ist, sondern ein Enthüllen des Seins. Ja sogar »die entgegengesetzten Bestimmungen« sind »in Einer Beziehung . . . schon gesetzt und für das Denken vorhanden«. Es macht sie dann als formelles Denken zu Gegensätzen und Widersprüchen. Darum, weil es diesen trotzdem »schon vorhandenen« entgegengesetzten Bestimmungen somit nicht gerecht wird, darum ist ja auch das Urteil für Hegel, »am meisten« das positive, »unfähig . . ., das Spekulative und die Wahrheit in sich zu fassen«[1]. So sehr ist alles Konkretisierende, Verwandelnde, Vertiefende für Hegel in der Sache schon vorhanden. So umfassend muß anderseits aber auch das Hineinnehmen und Mitnehmen, das Hinein- und Mitgenommensein im Sinne Hegels begriffen werden. Dann und nur dann kann es ohne jeden ausschließenden Widerspruch auch heißen, »das Endliche ist unendlich, Eins ist Vieles, das Einzelne ist das Allgemeine«[2].

Hier aber berührt sich Hegels Weg mit dem Goethes. In den Maximen und Reflexionen, Aus Kunst und Altertum (1825) spricht Goethe einmal von seinem Verhältnis zu Schiller und erläutert es durch eine grundsätzliche Gegenüberstellung. »Es ist ein großer Unterschied, ob der Dichter zum Allgemeinen das Besondere sucht oder im Besonderen das Allgemeine schaut. Aus jener Art entsteht Allegorie, wo das Besondere nur als Beispiel, als Exempel des Allgemeinen gilt; die letztere aber ist eigentlich die Natur der Poesie, sie spricht ein Besonderes aus, ohne ans Allgemeine zu denken oder darauf hinzuweisen.« Dadurch wird dieses Besondere, in dem der Dichter das Allgemeine schaut, ohne es begrifflich festzulegen und darauf hinzuweisen, im Gegensatz zur Allegorie zum Symbol. An zahlreichen andern Stellen hat Goethe diese glückliche Unterscheidung und Gegenüberstellung in diesem Sinn umrissen. Hier aber fährt er unmittelbar damit fort, daß er zeigt, wie man dennoch mit dem Besondern zugleich das Allgemeine auch ohne den ausdrücklichen Hinweis miterhält. »Wer nun dieses Besondere lebendig faßt, erhält zugleich das Allgemeine mit, ohne es gewahr zu werden, oder erst spät.« Der Unterschied zwischen Goethe und Hegel ist klar. Goethe sucht sich, wie er es im 12. Buch von Dichtung und Wahrheit von sich selbst sagt, im Beschauen des Gegenstandes von allem Fremden zu entbinden. So ist bei ihm das Verbleiben bei der »lebendig gefaßten« Anschauung die Quelle, aus der die verwandelnde und vertiefende Interpretation fließt. Darum bekommt er auf diese Weise auch das Allgemeine mit, »ohne es gewahr zu werden, oder erst spät«, denn es ist ja nicht nur in der Anschauung mitenthalten, sondern

1) Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Dritter Abschnitt. Drittes Kapitel. 2) Ebenda.

bestimmt Art, Aufbau und Charakter von ihr selbst unmittelbar mit. Keineswegs braucht man also nur an ein unbewußtes Einwirken auf den Beschauer zu denken. Es ist vielmehr im genauen Sinn das, was Goethe mit einem gern gebrauchten Ausdruck ein »offenbares Geheimnis« nennt. Ihn leitet die Physiognomie des Besonderen. Hegel aber leitet nicht sie, die uns nur in der Anschauung gegeben ist, sondern im Gegenteil die Blickverlegung von der unmittelbaren Anschauung weg auf ihre Negation, auf das sie weiterbestimmende »Andere«. Aber durch dieses »Andere« zeichnet er dennoch die Physiognomie heraus, die er durch alle Stufen der Interpretation bewahrt und mitnimmt. Keineswegs führt die dialektische Interpretation der Wirklichkeit von der Anschauung weg in eine abstrakte Begriffswelt.

Wohl geht der Weg vom Besondern zum Allgemeinen, aber nicht im Sinne der Subsumtion unter ein vorher schon starr und bestimmt festgelegtes Allgemeines. Diese ist ja nach Hegels zutreffender Feststellung nur möglich, solange das Allgemeine und das Besondere »fest auseinander« gehalten werden, was aber für Hegel »nur die bloße Vorstellung ... vermag«. In der Wirklichkeit gehen sie untrennbar zusammen[1]). Hegel beschreibt genau den Vorgang echter Interpretation, wenn er das dialektisch sich vorwärtstastende Denken beschreibt: unter ein Allgemeines »wird nicht ein gegebenes Besonderes subsumiert, sondern« im schrittweisen Weitergehen der Interpretation »hat sich das Besondere schon mit bestimmt«, mitbestimmt als dieses oder jenes andere und Allgemeine[2]). Und auch Goethe »subsumiert« nicht im Sinne von Kants bestimmender Urteilskraft. Es ist aber auch bei ihm wie bei Hegel nicht Kants reflektierende Urteilskraft, die vielleicht am ehesten aristotelisch wäre, indem sie im Aufstieg das Konkrete verläßt. Goethe wie Hegel behalten das Anschauliche bis in die höchsten Stufen der sich überholenden Interpretation hinein. Und so hatte ja auch Goethe mit gutem Grund der reflektierenden und bestimmenden Urteilskraft Kants die »anschauende Urteilskraft« entgegengestellt.

Trotz des Unterschieds, der zwischen der anschauenden Urteilskraft Goethes und der dialektischen Methode Hegels besteht, ist Hegel dennoch kein abstrakter Begriffsphilosoph. Er nimmt die Anschauung in den Geist hinein, indem Goethe den Geist aus der Anschauung strömen läßt. Endgültig überwunden aber muß die äußerlichste aller Verkennungen Hegels sein, diejenige, die ihn zum abstrakten Begriffsphilosophen stempelte. Der Interpret Hegel bewahrt die Gestalt.

1) Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Erster Abschnitt. Erstes Kapitel. C.
2) Wissenschaft der Logik. Vorrede zur ersten Ausgabe.

ZUR METAPHYSIK DES WEHRGEDANKENS.

VON

JOSEPH MÜNZHUBER (AMBERG).

Seit Kant seine Gedanken »zum ewigen Frieden« veröffentlichte, hat niemand außer Fichte über dieses Thema etwas philosophisch Neues gesagt. Das pazifistische Schrifttum untersuchte lediglich Höhe und Stärke des Friedenswertes, erwog die ethisch-politischen Voraussetzungen der stetigen Waffenruhe und die realen Ansätze dafür, daß die Menschheit den Weg vom unseligen Faustrecht über Kabinettskriege und immer seltener werdendes Völkerringen bis zum endgültigen Siege der Vernunft über alle Gewaltmaßnahmen gehen könne. Mit religiöser Inbrunst, juristischem Scharfsinn und mit der Rechenkunst des Wirtschafters und Technikers suchte man die Verwerflichkeit und Zweckwidrigkeit, ja sogar die praktische Unmöglichkeit des Krieges zu erweisen. Man lehnte sich dabei mitunter an Kants Friedensschrift an, wollte aber keinen Völkerbund unter der Führung eines starken Staates, der die andern beherrschte, und vor allem nicht den Satz anerkennen, daß der ewige Friede eine Idee sei, die wir nie vollkommen zu realisieren vermögen. Auf Fichtes Konstruktion eines seligen fünften Weltalters, in dem die Völkereintracht vernunft- und *deshalb* realnotwendig sei, stützte man sich weniger offensichtlich, weil das Vertrauen zu jeglicher Identitätsphilosophie geschwunden war.

Auf der anderen Seite verstummte von den »Reden an die deutsche Nation« über Hegels bekannte Auffassung vom Krieg und Nietzsches Faustschläge gegen das geruhsame Leben bis auf den heutigen Tag die Lehre nicht, daß der Kampf etwas Unentrinnbares, wenn nicht Lebensnotwendiges sei. Mit sittlichem Ernste, psychologischem Scharfblick und weltgeschichtlichem Kennertum erhärtete man die praktische Unmöglichkeit des dauernden Völkerfriedens. Von keiner Seite wurde die Frage untersucht, *warum* der ewige Waffenstillstand realisierbar sei, oder *warum* er bloße Idee bleiben müsse; und von keiner Seite wurde der Unwert bzw. Wert des Wehrgedankens auf das eherne Mindestmaß an Metaphysik gegründet, auf dem allein endgültige Entscheidungen beruhen können.

Wenn wir hinter die Frage, ob der ewige Friede jemals realmöglich sei,

auf die andere zurückgehen, ob er überhaupt idealmöglich ist, so scheint dies einerseits der entscheidende, andererseits aber ein ganz überflüssiger Schritt zu sein. Jeder, selbst der »Ungläubige«, weiß nämlich genau den Zustand zu beschreiben, in dem die Menschheit den Wehrgedanken vergessen hat, weil die Güter der Erde gerechter als von Schillers Zeus verteilt sind, der auf den Dichter vergißt; weil schlimmstenfalls Schiedsgerichte bestehen, die ebenso unparteiisch wie unsre Zivilkammern urteilen; und weil jedes Volk wie jeder einzelne aus Berechnung, sittlicher Vernunft oder Frömmigkeit dem Weltfriedensgesetze gehorcht, sobald nur die letzten geistigen Nachfahren eines Götz von Berlichingen unschädlich gemacht sind. Dieses schöne Bild enthält keinen einzigen Verstoß gegen das ideale Wesensgesetz des Satzes vom Widerspruch, muß folglich doch »idealmöglich« sein. Dazu kann man über Mittel zu seiner Realisation nachsinnen und Wege angeben, auf denen die noch lebenden Streithähne zurückbleiben werden, wenn schon diese Wege erst auf kurze Strecken geebnet sind. Da scheint jeder Zweifel an der Wesensmöglichkeit des Friedensbildes nur Kurzblick, Mangel an sittlicher Kraft gegen Schwierigkeiten oder gar bösen Willen zu verraten. Dennoch ist das Bild ein bloßes Traumbild, das ein Stück Idealwirklichkeit aller Beziehungen zu seiner Seinsebene entkleidet und dessen Möglichkeit ausschließlich auf dieser Trennung beruht.

Der ewige Friede ist nämlich nicht bloß ein Zustand, dessen Herbeiführung lediglich theoretischen und technischen Schwierigkeiten begegnet wie etwa ein Weltraumschiff, das Erdenbewohner zur Milchstraße trägt. Der dauernde Friedenszustand ist vielmehr ein Gut, in dem sich der Lebenswert eines erheblichen Rückgangs der Lebensgefahren, mithin auch die Kraftersparnis für sittliche Arbeit realisiert und den zu realisieren deshalb ein sittliches Gebot heißt. Darüber hinaus ist Friede zweifellos kein bloß »subjektiver« Wert; er hat unabhängig von Subjekten das ideale Sein sittlicher Werte, und Friedfertigkeit ist eine Tugend. Dann aber müssen wir bei der Frage nach der Idealmöglichkeit des immerwährenden Völkerfriedens nicht nur deren theoretisch-technischen Bedingungen untersuchen, sondern vorab die ethischen. Erst wenn feststeht, daß sich der Friedenswert in den Kosmos aller sittlichen Forderungen ohne Widerstreit mit Werten gleicher Höhe oder höheren einfügt, ist die theoretische u n d ethische Idealmöglichkeit des ewigen Friedens erwiesen.

Keines Wortes bedarf die Bedingung, unter der die sittliche Möglichkeit des ewigen Friedens selbstverständlich wäre, nämlich die, daß der Friedenswert als e i n z i g e s Gebot unser Gewissen anspricht. Sie ist nicht gegeben; denn die Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins ent-

faltet eine Fülle sittlicher Werte von verschiedenen Höhen und Stärken, und die Sittengeschichte zeigt uns, daß wir den gesamten Bereich der ethischen Forderungen nie völlig überblicken, folglich stets mit der Entdeckung neuer Werte rechnen müssen. Ernster dagegen ist die Frage zu nehmen, ob nicht das Friedensgebot für unser Gewissen das Höchste ist und vielleicht alle Sittlichkeit in sich schließt und krönt. Hat es doch nicht an Versuchen gefehlt, in einem einzigen Wert bzw. einer einzigen Tugend die Wurzel alles sittlichen Lebens überhaupt zu finden, z. B. — um nur an Schopenhauer zu erinnern — im Mitleid. Dazu scheint die Dialektik der Werte auf den Frieden wie auf den Gipfel der Sittlichkeit hinzudrängen, und unser sittliches Gefühl schließt sich diesem Drängen offenbar an. Über dem Einen und Andern des Widerstreites zwischen Werten gleichen Ranges steht mindestens die Idee ihrer Versöhnung, ihrer Einheit. Da unsre »praktische Vernunft« an Wertgegensätzen Anstoß nimmt, sucht sie diese Idee zu erfüllen, tastet nach dem erlösenden Komplexwert, in dem die Gegensätze »aufgehoben« sind. Dann aber dürfte es kein Bedenken mehr erregen, den Frieden als Höchstwert anzusprechen; denn es mag unsre Wertfühlung entdecken, soviel nur möglich ist, all das muß in den Friedenswert einmünden. Erfassen wir das Gesamtreich der Werte auch nie, so doch stets die Idee seiner Vollendung. Folglich kann es nur eine Frage der Zeit sein, wann die Menschheit an der Hand des dialektischen Kompasses bei richtiger Unterweisung und Führung den Friedenswert als höchsten sittlichen Wertgehalt begreift.

Gegen diese schöne Konstruktion läßt sich gar nichts sagen, außer daß sie den Menschen zum Gott erhebt. Die Einheit, die alle sittlichen Werte in sich schließt, ist die »Heiligkeit«, die kein Theologe einem Menschen, sondern nur Gott zuschreibt. Der heiligmäßige Mensch sehnt sich nach dem wahrhaft »jenseitigen« Frieden als nach etwas hienieden Unerreichbarem. Zu seinem Wesen gehört das Bewußtsein, auf Erden die Harmonie der Gegensätze nie mühe- und kampflos genießen zu dürfen, »unruhig bis zur Ruhe in Gott« leben und in stetigem Kampfe das Unheilige nur in sich überwinden, nicht aus der Welt schaffen zu können, den Zustand ewigen Friedens zeit seines Hierseins als »bloße« Idee betrachten zu müssen. Schon diese Tatsache stimmt uns nachdenklich. Glockners beachtliche Ausführungen über das »fraglose Ethos« (das Abenteuer des Geistes, Stuttgart 1938, S. 230 ff.) dürfen nicht beirren. Sie beschreiben einen sittlichen Typus, den eine »Fundamentalanthropologie« nicht übersehen darf, der aber nie »rein« vorkommt, am wenigsten unter Heiligmäßigen, obschon er vielleicht häufig unter ihnen auftritt, und nicht identisch ist mit der alle Typen übersteigenden Vollkommenheit. Diese umfaßt mehr

als eine bestimmte Haltungsweise den Werten gegenüber, mehr als einen typischen Einklang von Fühlen und Wollen, sondern gerade auch das Bewußtsein von Werten überhaupt. Darin aber fehlt selbst bei einem Religiösen vom Gepräge des hl. Franz niemals das Moment des Kampfes. Gleichviel wie er sich (theologisch) den Sachverhalt erklärt, kein Heiligmäßiger kennt ein Wertreich ohne Gegensätze, das ihn der Ent-scheidungen überhöbe, bruchloser Wertfülle und unverlierbaren Friedens teilhaftig machte. Selbst der Versuch, die Idealmöglichkeit für Oberherrschaft des Friedenswertes religiös zu unterbauen, scheitert an Tatsachen menschlichen Wertbewußtseins, über die man sich praktisch »im Glauben« hinausschwingen, die man aber nicht theoretisch wegdisputieren kann.

Halten wir uns statt der potentiellen Wertfühlung, auf welche die Dialektik der Werte vorausdeutet, an die aktuelle, so müssen wir rundweg feststellen, daß unser Gewissen keinen Friedenswert kennt, der den höchsten Rang einnähme und alle Wertgegensätze in sich aufhöbe. Bekannt ist uns nur der Fall, daß wir gelegentlich auf Lebenswerte, seltener auf die Realisierung sittlicher Werte »um des lieben Friedens willen« verzichten, z. B. auf das Recht, und daß sich solcher Verzicht uns als Pflicht darstellen kann. Viel häufiger ist jedoch der andere Fall, daß Wertgebote es geradezu strikt verbieten, ihre Erfüllung einem »faulen« Frieden hintanzusetzen, vielmehr auf Entscheidung um jeden Preis dringen. Es gibt höhere Werte als den des Friedens, der nur einen mittleren Rang einnimmt, daher mit Werten gleichen Ranges in Widerstreit treten kann und den höheren weichen muß, falls sie ihn ausschließen; denn es ist unsittlich, die Realisierung eines höheren Wertes um der eines niedrigeren willen zu verabsäumen. Die Rangstufe des Friedenswertes und die Tatsache des Widerstreites idealer Forderungen machen ein Gebot des »Friedens um jeden Preis« ethisch unmöglich, wenn nicht vielleicht das ganze Wertreich oberhalb des Friedens auf diesem aufruhen und ihn in sich einschließen sollte.

Daß aber der Friedenswert nicht auf der untersten Stufe steht, bedarf angesichts der klaren »Wertantwort« unsres sittlichen Bewußtseins keines Beweises. Zu erwägen ist nur die Frage, ob er sich nicht, etwa auf das Recht aufgebaut, zur tragfähigen Grundlage der gesamten Sittlichkeit wenigstens wohlerzogener Menschen hergibt. Es wäre also eine zweite Erziehungsaufgabe zu erörtern, die darauf hinausliefe, die Friedensliebe ähnlich wie den »guten Ton« in zivilisierter Gesellschaft zur »Sitte« werden zu lassen. Sie ist weniger kühn als der Plan, die Gesamtmenschheit zu Heiligen zu erziehen; aber sie hat auch den Nachteil, nicht alle Werte, die wir kennen und noch entdecken, dialektisch im Friedenswert »auf-

gehoben« zu wissen. Wie die Phänomenologie der Werte dartut, sind wohl einige sittliche Ideale in höheren eingeschlossen, z. B. die Gerechtigkeit in der Dankbarkeit, aber keineswegs alle. Viele Wertgebote sind nicht nur gegen Forderungen gleichen, sondern auch niedrigeren Ranges schlechthin unduldsam. Folgerichtig müßte der geschworene Friedensprediger die Menschheit nicht nur sittlich so weit heben, daß die Friedfertigkeit die stärkste, die »selbstverständliche« Tugend aller Anständigen wäre, sondern zugleich deren Wertblick nach oben verkürzen, ihr Gefühl für alle Werte abstumpfen, die auch auf Kosten des Friedens realisiert sein wollen. Dies wäre ein durchaus unsittliches Beginnen, und wir brauchen uns über die politischen Voraussetzungen, unter denen zum »guten Ton« auch die Abscheu vor jeglicher Gewalt zählt, nicht den Kopf zu zerbrechen.

Der Friede, wie wir ihn ethisch a priori kennen, ist nicht der höchste sittliche Wert, nicht die Krone oder das Gefäß aller Sittlichkeit, so daß ihn wenigstens ein für Optimisten erhoffbarer Fortschritt der Menschheit dauernd auf Erden einbürgern könnte. Er ist aber auch nicht der niedrigste und sonach stärkste, der als Grundfeste das Gesamtreich sittlicher Ideale trüge; darüber liegt vielmehr ein Reich, in dem es nicht an Gegensätzen zwischen gleich und gleich, hoch und niedrig fehlt. Und an alledem vermag keine Menschheitserziehung etwas zu ändern. Dabei haben wir das Wertreich einerseits als eine an sich bestehende Idealwelt betrachtet, die von unsren (subjekiven) Wertungen unabhängig ist, andrerseits auch »die Menschheit« gleichsam als konstante Größe genommen, nur mit der Einschränkung, daß sie neue Werte entdecken kann. Diese Einschränkung reicht jedoch nicht aus. Ja, selbst der Hinweis N. Hartmanns, dessen Ethik (2. Aufl. W. de Gruyter, 1935) dem bisher Gesagten als Grundlage dient, auf die geschichtliche Tatsache, daß sich das Sehfeld in der Wertschau verschiebt und zu bestimmten Zeiten nur gewisse Ausschnitte des Wertreiches erfaßt, genügt noch nicht. Rasse, Völkerschicksale, geistige Bahnbrecher sind keineswegs die einzigen Bedingungen, von denen Weite und Enge und Grundrichtung unserer Wertschau abhängen. Es gibt nach Hartmann auch einen sittlichen Wert der Persönlichkeit, der individuell bedingt ist, und individuell je nach der Lebenslage, in der wir handeln, ist überhaupt das Hervortreten einer überindividuellen Wertforderung in unsrem Gewissen. Nie treten sämtliche uns bewußten Werte mit dem Anspruch auf Realisierung an unsren Willen heran, sondern stets nur einer oder einige wenige, die anderen »kommen« für den vorliegenden Fall gar nicht »in Betracht«. Ja, die »an sich« zweifellos feststehende Höhe und (reziproke) Stärke der Werte sind in unsrem Bewußtsein veränderlich; ihrer Unveränderlichkeit entspricht keine Unveränderlichkeit der Wer-

tungen unsres Gewissens. So ist z. B. Liebe an sich ein höherer Wert als Recht. In tausend Lebenslagen widerstreiten sie einander nicht, entweder weil sich die Forderung des Rechts ohne Verstoß gegen die Liebe erfüllen läßt oder weil eben das Gewissen ohne zu schwanken im vorliegenden »Materiale der Pflichterfüllung« nur die Möglichkeit, e i n e n der beiden Werte zu realisieren, erkennt u n d den andern ruhig außer acht läßt.

Das schwierige Problem, das sich hier auftut, hat der alte wie der jetzt wieder neu auflebende Pragmatismus falsch gelöst, wenn er die unbedingte Gültigkeit sittlicher Werte überhaupt leugnete und durch Wert u n g e n ersetzen wollte, die ausschließlich von den Lebenslagen, Bedürfnissen oder von Rasse und Rassegefühl samt deren Spannung zu den Dingen abhängen oder gar in solchen Spannungen bestehen sollen. Es ist der alte Fehler, den Akt nicht vom Aktsinne zu unterscheiden, e i n e Determinante der sittlichen Handlung für die einzige zu erklären. Welche Folgerungen aber ergeben sich, wenn man neben den inaktuellen idealen Wesenheiten sittlicher Werte den aktuellen Gegebenheiten der realen Welt eine Mitbestimmung unsres Gesichtswinkels in der Wertschau, unsres Gewissens und damit der Anwendung idealer Maßstäbe im Handel und Wandel einräumen muß?

Selbst die vollkommene Einsicht in das All sittlicher Werte und in seinen Aufbau ließe es nie dahin kommen, daß Wertfühlung, Wertblick und Wertstreben samt der Wahl der Mittel zur Wertrealisierung uniform werden. Wie Blut, Charakter, Gemütsanlage, Erziehung, Lebensschicksale, Amt und Beruf dem Gefühl für die an sich seienden Werte, seiner Weite und Empfindlichkeit ihr Gepräge aufdrücken, ebenso machen die jeweiligen sachlichen Gegebenheiten die sittliche Entscheidung zu einer einzelnen, individuellen, in Regeln nicht völlig auflösbaren. Das ist kein individualistisches Ergebnis; denn, wonach sich die individuelle Entscheidung zu richten hat, bleibt das vom Gefühl und Gewissen des einzelnen unabhängige Wertreich. Für die sittliche Beurteilung des H a n d e l n d e n kommt freilich nur sein Gewissen als Maßstab in Betracht, worin das gute Recht des »Formalismus« in der Ethik beruht, der durch die »materiale Wertethik« nicht aufgehoben, sondern aufgefüllt ist.

Schleiermachers Zuschnitt der kantischen Moralregel auf das Individuum, der durchaus nicht individualistisch und nicht weniger rigoros ist als Kants Formulierung, sondern mehr, bleibt zu Recht bestehen. Auch die »materiale Wertethik« ist außerstande und will nicht dahin mißverstanden werden, daß sie das Gewissen durch ein nationales oder gar internationales »amtliches« Sittengesetzbuch erübrigt. Es würde den Menschen der persönlichen Entscheidung und damit seiner sittlichen Würde berau-





ben. Der damit erreichbare Friede wäre der »faulste«, der sittlich unerträglichste. Ja, selbst eine beschränkte Einsicht in das »System« sittlicher Werte, die wenigstens ein für allemal die Höhe des Friedenswertes zu erkennen und ihn von allen niedrigeren Werten zu unterscheiden vermöchte, könnte nur wenig nützen. Gesetzt, es gelänge auf Grund solcher Einsicht, die Völker dahin zu bringen, daß sie wenigstens keinem an sich niedrigeren Werte mehr den des Friedens opfern wollen; unabhängig von diesem guten Willen wird sich gelegentlich doch ein niedrigerer Wert nicht nur vermöge seiner überlegenen Stärke, meistens ein Wert k o m p l e x , vielleicht so empordrängen, daß ein höherer »im gegebenen Fall« gar nicht »in Betracht« kommt. Das Wertreich an sich wird nie völlig mit unserer Wertschau übereinstimmen, und unser Gewissen ist keines geradlinigen Fortschritts wie die Erkenntnis an ihrem Gegenstande fähig, weil es nie mit einem in seiner Substanz gleichbleibenden Gegenstande zu schaffen hat, sondern stets mit noch nie genau so dagewesenen Fällen der Willensentscheidung.

So dürfte die Idealunmöglichkeit des unbedingten Friedens sowohl im Wertreich an sich, das selbst den Widerstreit in sich trägt, als auch in unsrer Idealerkenntnis, gerade mit Rücksicht auf deren nichtaxiologische Bedingungen, erhärtet sein. Man kann dagegen nicht geltend machen, daß Idealunmöglichkeit die Realmöglichkeit keineswegs schlechthin ausschließe. Es handelt sich, wie gesagt, um die e t h i s c h e Wesensmöglichkeit der unumschränkten Oberherrschaft des Friedenswertes, und zunächst gar nicht um die Frage, ob nicht auch dann, wenn das Gebot des Friedens um jeden Preis und unter allen Umständen unsittlich ist, der Zustand ewiger Streitruhe realmöglich sein kann. Wenn allerdings die ethische Möglichkeit des Wertes »ewiger Friede« nur darauf beruht, daß wir den Friedenswert aus seiner Seinsphäre und seinen ontischen Beziehungen zu ihr herauslösen, eine Denksetzung also mit Seinsverhältnissen verwechseln und daraus ein ethisch unmögliches Gebot ableiten, dann ist auch schon das Urteil über die Realmöglichkeit des Zustandes dauernder Waffenruhe gefällt. Es s o l l sittlich nie zu diesem Zustande kommen, weil damit dem Reiche sittlicher Werte und ihrer Realisierung Abbruch geschähe. Man kann nicht ethisch-politisch verwirklichen, was ethisch unmöglich ist. Deshalb hat zu allen Zeiten bis auf die Tage pazifistischer Spekulation Wehrbereitschaft als selbstverständliche Haltung des einzelnen und der Völker gegolten. Dunkel ahnte man die Unmöglichkeit, die Wertgegensätze aus der Welt zu schaffen, die »Wertantworten« in den Menschenherzen und die Beurteilungen der jeweiligen Lebenslagen zu uniformieren. Man wußte nicht nur um das tatsächliche Unrecht, die

ungleiche Verteilung der Erdengüter und die Ungleichheit der Gütermaßstäbe, sondern man ahnte auch, daß die für einen ewigen Frieden tragfähige Grundlage im Recht oder in der Menschenliebe weder aus dem Schoße der Götter als Geschenk noch von Verhandlungstischen als zinsenfreies Darlehen uns zufalle. Für den Notfall die Wehre zur Hand zu haben, für Überzeugungen und unveräußerliche Güter zu kämpfen, zu siegen oder zu fallen, wurde stets als Kennzeichen sittlicher Vertrauenswürdigkeit, als Vorbedingung der Ehre gewertet.

Keines Wortes sollte es bedürfen, daß mit alledem die Weltherrschaft nicht dem Kriegsgott überantwortet werden soll. Der Friede ist und bleibt ein sittlicher Wert, nur nicht Alleingebieter, und der Wert des Wehrgedankens und Wehrwillens ist nur ein abgeleiteter. Es gibt keinen unbedingten Gewissensbefehl: »Wehre dich um des Wertes willen, der in der Wehr selbst liegt!«

Erst wenn der Erwerb oder Besitz eines unentbehrlichen Gutes, das Vorbedingung sittlicher Arbeit ist, oder wenn die Realisierung eines kategorischen Wertgebotes mit keinem anderen Mittel gesichert zu sein scheint, empfiehlt sich uns als sittliches Mittel zum Zwecke die uns von Natur vertraute Kampfstellung. Sie ist unsittlich, wenn andere Maßnahmen zum Ziele führen und keinem Wertgebote zuwiderlaufen, das auf gleicher Höhe wie das Friedensgebot steht. Der Kampf mit roher Gewalt ist verwerflich, wenn er niedrigeren Werten als dem des Friedens dient und deren Realisierung nicht zur Wahrung des Friedens erforderlich ist. Gänzlich der persönlichen Entscheidung unterliegt die Wahl zwischen Krieg und Waffenruhe dann, wenn sich dem Friedenswert ein gleich hoher entgegenstellt. Unbedingtes Erfordernis ist der Wehrwille, sobald der Verzicht auf den Kampf Ungehorsam gegen Wertgebote bedeutet, die höheren Ranges als das Gebot des Friedens sind. Das alles ist geradezu selbstverständlich. Paradox ist nur eines. Wo sich ohne Realisierung des Rechtswertes keine Aussicht auf die des höheren Friedenswertes bietet, muß man vorläufig den Friedensbruch in Kauf nehmen, um den Rechtszustand herzustellen und den Streit gegenstandslos zu machen. »Friedensbruch« bekundet in diesem Falle Friedensliebe. Besteht aber zuvor wirklicher Friede? Besteht tragfähiges Recht? In der Realität offenbar nicht. Was sich ideal aufeinander aufbaut, muß im Realverlaufe des Lebens oft genug erst durch unser Wollen und Wirken hintereinander geschaltet werden. Daraus ergibt sich auch das Recht zum Präventivkriege, der die drohende Gefahr, Bedingungen eines sittlichen Friedenszustandes zu stören, rechtzeitig bannt. Hierher gehören auch die oft wiederholten Hinweise darauf, daß sich mit Rücksicht auf die wandel-

baren Rechtsverhältnisse und Rechtsanschauungen jeder Rechtsfriede, ja sogar der Völkerfreundschaftsfriede zur Sicherung seines Bestandes wappnen müsse. Geht doch auch bei Fichte dem fünften Zeitalter der »Vernunftliebe« ein Zustand weltpolizeilich behüteten Völkerfriedens voraus! Sittlich geboten kann stets nur eifrigste, ja entsagungsvolle Arbeit für den Frieden sein, Beseitigung von Mißverständnissen, Reibungsflächen und aufreizenden Rüstungen, nie die völlige Abrüstung, die vollkommen gar nicht durchführbar ist, solange es auch nur Fäuste gibt, nie die Wehrlosigkeit.

Jedenfalls als sittlich notwendiges Übel haben wir den Wehrgedanken erkannt, auch die Quelle entdeckt, aus der sich sein sittlicher Wert herleitet. Nun gilt es, diesen abgeleiteten Wert genauer ins Auge zu fassen. Wie die gesamte Natur, soweit wir sie zu beherrschen vermögen, zu den Werkzeugen der Pflichterfüllung gehört, so auch der allen Lebewesen natürliche Kampf mit Gewaltmitteln. Dagegen erhebt sich freilich der Einwand, daß der Mensch als Kulturwesen jedenfalls gegen seinesgleichen sein Selbst erhalten und seine Macht erweitern sollte, ohne tierisch rohe Gewalt zu Hilfe zu nehmen. Von dieser Forderung wollen wir, wie schon festgestellt, nicht das Geringste abdingen. Wir sahen indes, daß es in gewissen Lebenslagen schlechthin unsittlich wäre, um des Friedenswertes willen den Zustand der Waffenruhe dem Kampfe vorzuziehen, wenn nämlich dadurch der Realisierung höherer Werte Abbruch geschieht. Immerhin wird es Gewissensmenschen nie leicht fallen, sofort das Schwert zu ziehen, wie es Raufbolden zukommt; sie fühlen zu stark den Friedenswert und die Verantwortung für alle Folgen des Unfriedens. Ja, die habituelle Neigung des Menschen moderner Zivilisation widerstreitet geradezu dem Ausgraben des Kriegsbeiles. Der erste Begleitwert des Wehrgedankens ist sonach der, den Menschen vor eine sittliche Entscheidung zu stellen. Unsittlich ist nur die Streitsucht, die Freude am Kampf an sich, das Verharren diesseits der verantwortungsbewußten Entscheidung, die dem Tiere fremd ist. An der Frage, ob Krieg oder Frieden, kann der Mensch seine sittliche Würde bewähren, an dieser Frage scheiden sich die Geister.

Dann sind Wehrgedanke und Wehrwille Gradmesser sittlicher Tatkraft. Wer nicht zäh bis zum Sieg oder Untergange für eine Idee eintritt, deren Realisierung er als Pflicht fühlt, ist träge, weichlich, feige. Ohne wohlbegründeten Überzeugungswandel, d. h. Einsicht in den Irrtum einer Idealerkenntnis, soll niemand, bevor seine Machtmittel völlig erschöpft sind und der Kampf nicht aussichtslos geworden ist, die Waffen strecken, die er für eine gute Sache erhoben hat. Sonst ist sein Pflichtwille nicht ver-

trauenswürdig; sonst bleibt er seinem unbedingten Gewissensbefehle nicht treu und büßt deshalb an Ehre ein, deren »Mark« die Treue, die sittliche Zuverlässigkeit ist. Es gibt freilich Treue und Tapferkeit auch im rein geistigen »Kampfe«, der oft mehr ein starkes Dulden als ein eigentlich abwehr- und angriffsfreudiges Streiten ist, jedoch auch mit »Vernichtung« der Persönlichkeit enden kann. Aber niemand wird in einem solchen Ringen durchhalten, der in gegebener Lebenslage nicht bereit wäre, den gebotenen Kampf mit der Waffe auf sich zu nehmen, obwohl er befähigt ist, ihn zu führen. Darum bleiben Wehrgeist und Wehrwille im Urteil der Menschen mit Recht Kennzeichen der Pflichttreue.

Sie sind aber auch Gradmesser für die Werthöhen und haben somit unmittelbar Erkenntniswert und, da es sich um Pflichterkenntnis handelt, mittelbar sittlichen Wert. Hitler sagt, man sterbe nicht für Geschäfte, sondern nur für Ideen. Aber auch innerhalb des Idealreiches gibt es Forderungen, für die wir Mühe, Gut und Geld, nicht dagegen Gesundheit und Leben einsetzen. Während für sie dieser Einsatz Vermessenheit wäre, fordern ihn höhere sittliche Werte bedingungslos. Deshalb ist Wehrbereitschaft ein Wesen, auf das sowohl die Analysis des subjektiven Pflichtbewußtseins und -willens als auch die der Werthöhen stoßen muß, wenn sie sich an die »Wertantwort« unsres Inneren hält. Daran, daß sich Menschen für Realisierung eines Wertes aufopfern oder daß uns das Gewissen ein solches Opfer abverlangt, können wir die Höhe der gebietenden Werte abschätzen. Daraus erklärt sich einerseits, daß es nahelag, dem Wehrgeist eignen Wert zuzuordnen, statt ihn als abgeleiteten zu verstehen. Andrerseits erhellt aber auch, daß er neben Treue und Tapferkeit eine besondere Tugend ist, insofern Tugenden Tüchtigkeiten, »Kräfte« zur Pflichterfüllung sind. Als Gradmesser der Werthöhe wird nun der Wehrgedanke häufig in Frage gestellt durch Redensarten wie folgende. Im Trojanischen Kriege sei es um ein treuloses Weib, in vielen Fehden um einen kleinen Landstreifen, im Dreißigjährigen Krieg um eine dogmatische Wortklauberei gegangen, und was derlei oberflächliche Bemerkungen mehr sind. Ich glaube, daß sehr selten um feile Güter Blut vergossen wurde. Fast immer galt, wenn sie Kriegsanlaß waren, von ihrem Besitz die Realisierung eines hohen Wertes für abhängig, des der Ehre, der Fernstenliebe, der Freiheit oder gar, wie in Religionskämpfen, des Heiligen. Um sie ging der Streit, nicht um ihre »bloß« realen Substrate und Sinnbilder. Daß es schnöde Ränkesucht gibt, die nur unter scheinheiligen Vorwänden für Nichtigkeiten Güter, selbst Menschenleben opfert, soll weder bestritten noch beschönigt werden. Immerhin dürfte es sich empfehlen, selbst hinter scheinbar kleinlichen Streitanlässen nach Kampf-

zielen zu suchen, mit denen hohe vaterländische Güter, die Realisierung hoher Werte erreicht werden soll.

Mancher ist geistig, sozusagen potentiell, einer Idee treu, ermangelt aber der Kraft, aktuell für sie einzutreten. Die Schlimmsten unter ihnen sind die »bis zum Scheiterhaufen exklusive« treuen Bekenner. Wenn aber schon Tiere ihre Jungen mit Selbstaufopferung triebhaft verteidigen, so möchten wir den Einsatz des Ich für Nächstenliebe und andere hohe Werte unter den sittlichen Leistungen des Menschengeschlechts erst recht nicht missen. Der Wehrwille schließt die Bereitschaft ein, das Selbst für andere um der Realisierung hoher Werte willen aufzuopfern, und empfängt dadurch einen Begleitwert, der sich aus dem Heiligen herleitet; er empfängt seine religiöse Weihe.

Der Opferbegriff ist ja religiösen Ursprungs; sein eigentlicher Gehalt ist tatsächliche oder sinnbildliche Selbstvernichtung in der Hingabe an die Gottheit. Selbst der Ungläubige, der im Nächsten nicht den gottgesandten Bruder, im Vaterlande nicht eine göttliche Einrichtung, in den unbedingten Werten nicht göttliche Gebote anerkennt, setzt eine, gegenstandslogisch betrachtet, religiös geprägte Handlung, wenn er für andere, für eine Überzeugung sein Leben in die Schanze schlägt. So steht denn auch das Wort, niemand habe größere Liebe denn die, daß er sein Leben lässet für die Freunde, in einem religiösen Buche (Joh. 15, 13). Das Christentum mit der unerhörten Forderung: »So dir jemand einen Streich gibt auf deinen rechten Backen, dem biete auch den andern dar!« (Matth. 5, 39), erlaubt diese Haltung nur dem Vollkommenen für sich; für den anderen gebietet es jedem, ihn nach Kräften zu schützen, verlangt es Nächsten-, Freundesliebe bis zur Selbstaufopferung »um Gottes willen«. Aber nicht nur in der christlichen Religion, sondern für jedes entfaltete echt religiöse Bewußtsein ist die Gottheit jedenfalls a u c h Inbegriff aller Werte und die Realisierung namentlich sittlicher Werte ein Gottesdienst, Heldentod ein Martyrertod. So konnte das asketische 11. christliche Jahrhundert den Kreuzkrieg predigen und das Jahr 1813 ohne romantischen Überschwang zum »heiligen« Krieg aufrufen. J e d e r Kampf ist »heilig«, der heillose Zustände, wie Knechtschaft, Unterdrückung sittlicher Arbeit oder unerträglichen Gewissenszwang, beseitigt, das Heillose »heilt«. Damit ist zugleich gesagt, daß jeder noch so gerechte Krieg mit einem ungerechten Frieden, der neues Unheil schafft, sich nachträglich entheiligt, wobei allerdings zu berücksichtigen ist, daß der vollkommene Friedensvertrag ebenso wie der ewige Friede nie restlos realisierbar sein kann.

Endlich hat der Wehrgedanke noch einen Begleitwert allgemeiner Art,

der in Kürze nur andeutungsweise charakterisiert werden kann. Auch das Unheil des Krieges ist »ein Teil von jener Kraft«, die zerstört, aber auch aufbaut und, wenn nicht stets, so doch oft »das Gute schafft«, sogar an dessen Stelle das Bessere, und zwar nicht nur für den, der die Waffen ergriff, um seine Lebensbedingungen zu bessern, und siegte, sondern nicht selten auch für den Unterlegenen. Bekannt ist außerdem, daß sich in Kriegsläuften am leichtesten Verbrechernaturen entfesseln, aber auch Tugenden zutage treten, die sich im Frieden nur wenig oder gar nicht entfalten können. Von der Tapferkeit abgesehen, was für herrliche Früchte der Nächstenliebe, des Edelmutes, der Frömmigkeit — um nur einige Beispiele verschiedenartiger Werte zu nennen — zeitigt doch der Kampf auf Leben und Tod! Man erinnere sich etwa nur an den Leutnant Wurche in Walter Flex' »Wanderer zwischen beiden Welten«, und man wird auch männliche Gläubigkeit und Gottergebenheit vom Notschrei der bloß Geängstigten und ihrer schäbigen Bettelreligiosität auf Zeit zu unterscheiden wissen. — Niemand freilich wird einen Krieg anzetteln, um die sittlichen Leistungen eines Volkes zu steigern. Wenn aber schon die Entscheidung über Krieg und Frieden oft weniger in Menschenhand als in sittlichen Geboten liegt, wie sie sich aus dem Wertwiderstreit in unvorhersehbaren Lebenslagen ergeben, so steht es doch ganz in unsrer Macht, den Nebenwert des Kriegsschicksales zu realisieren, die Prüfung, die es uns auferlegt, gut zu bestehen. Dann bleibt er auch, wie wohl für alle bewährten Teilnehmer, nicht nur ein schreckenvolles, sondern auch ein erhebendes Erlebnis, ein Gottesgericht, das Spreu und Weizen schied.

Wiederum soll mit alledem kein Säbelrasseln verherrlicht, keine Theodikee des Kriegsübels versucht sein. So schlimm der Denkfehler des Pazifismus ist, der die bloß theoretische Möglichkeit des ewigen Friedens mit der ethischen verwechselt, bzw. die ethische erschleicht, so verkehrt wäre es auch, den Wehrgedanken zu vereinzeln und ihm Werte anzudichten, die nicht seines Wesens, die ihm nicht ursprünglich zu eigen sind.

Nur darum war es zu tun, einerseits den Zustand ewiger Waffenruhe als »bloße« Idee zu entlarven, die sittliche Wurzel des Wehrgedankens freizulegen und ihre Erkennbarkeit vor Trübungen zu schützen, die unsre habituellen Neigungen verschulden könnten. Friede bleibt ein hoher sittlicher Wert an sich, und es wird immer Pflichtaufgabe der Menschheit sein, ihn zu wahren, ja die größten Opfer dafür zu bringen, nur nicht den Gehorsam gegen höhere Gebote und den Verzicht auf die Mittel zu ihrer Realisierung. Wer vermeint, das Erdenleben ein für allemal aus dem Läuterungsfeuer des Krieges befreien zu können, muß sich darüber im klaren sein, daß er mit Götterhand erst Recht schaffen, dann allen Wandel

der Rechtsverhältnisse und -anschauungen und das Schicksal aller Völker überhaupt meistern und endlich das Idealreich der Werte zu einem widerstreitlosen Kosmos umzubilden hat. Außerdem bleibt ihm nur die Wahl, unser Geschlecht zum einigen heiligen Gottwesen emporzuzüchten oder es der Würde sittlicher Persönlichkeit zu entkleiden. Bedauern wir die Aussichtslosigkeit des ersten Versuchs, so begrüßen wir um so mehr die des zweiten; denn sein Gelingen stieße uns aus dem metaphysisch begründeten Männerkampfe mit seinen Begleitwerten zurück in den ewigen sittlich wertfreien Kampf des bloßen Naturwesens, des Raubtieres. So, wie die Welt einmal ist, bleibt der Krieg, der Wehrwille und Wehrgedanke die beste Abwehr des ewigen Krieges aller gegen alle. Nicht nur politisch klug, sondern auch sittlich gefordert ist der alte römische Grundsatz: Si vis pacem, para bellum!

ZUR FRAGE DES URSACHLOSEN GESCHEHENS.

VON

KARL GROOS (TÜBINGEN).

Unter einem ursachlosen Geschehen soll hier das Eintreten von Ereignissen verstanden werden, die in ihrem Ursprung durch nichts, auch nicht durch seelische Triebfedern oder geistige Beweggründe notwendig geworden (nezessitiert) sind und deshalb als indeterminiert zu gelten haben[1]). Daß dabei nicht nur von Willensentschlüssen, sondern ganz allgemein von einem ursachlosen Geschehen gesprochen wird, erklärt sich aus der wesentlichen Erweiterung, die sich in der Gegenwart bei der Behandlung dieser niemals zur Ruhe kommenden Streitfrage vollzogen hat. Meine kurzen Ausführungen entspringen nicht der Meinung, eine endgültige philosophische Entscheidung des Problems erreichen zu können; denn ich halte eine solche Entscheidung für unmöglich. Ich veröffentliche sie darum, weil ich meine Auffassung bisher noch nicht mit der Deutlichkeit dargelegt habe, die ein Mann, der sich viel mit Metaphysik beschäftigt hat, von sich selbst verlangen muß und wohl auch seinen Lesern schuldig zu sein glaubt — wenn es keine wirklichen Leser sind, so doch den gedachten, an die sich seine Phantasie beim Schreiben wendet.

An erster Stelle berühre ich die Beziehungen des Problems zu den Gebieten der Sittlichkeit und des Rechtes. Dabei handelt es sich nun zweifellos um Ereignisse, die aus Willensentscheidungen hervorgegangen sind. Ich schicke voraus, daß ich gerade in diesem Zentrum der Erörterungen keinen genügenden Anlaß finde, um dem ursachlosen Geschehen mehr als ein ziemlich leeres Möglichsein zuzuschreiben; erst auf Grund der schon angedeuteten Erweiterung des Problems, die zu einer Prüfung des Determinismus in Hinsicht auf den Gesamtverlauf der Weltentwicklung führt, scheint mir jene Möglichkeit schwerer ins Gewicht zu fallen.

Nicht nur die Indeterministen, auch die Deterministen pflegen zu versichern, daß eine innere und äußere Zurechnung nur von ihrem eigenen Standpunkte, nicht von dem des Gegners aus verständlich werde. Ich

---

[1]) Vgl. zu dieser weiten Fassung des Ursachbegriffes die Rangordnung der »Kausalismen« bei Alwin Mittasch (»Katalyse und Determinismus«, 1938), der auf die Analogien hinweist, die von der chemischen Katalyse zu höheren Formen der Anstoß- oder Auslösekausalität hinaufleiten.

bin der Ansicht, daß im Gebiete der Willenshandlungen ein Determinist, der die Fesseln einer einseitig mechanistischen Weltanschauung abgestreift hat, immerhin leichter zu greifbaren Ergebnissen gelangt als ein Indeterminist, der von Entscheidungen ausgeht, die schlechthin unbedingt, also auch unabhängig von dem dauernden Gefüge der Persönlichkeit erfolgen sollen. Der Determinist wird die Sünde (es gibt ja auch das non posse non peccare der Erbsünde)[1]) als eine tief in dem angeborenen und erworbenen Wesen des Menschen verwurzelte Wertwidrigkeit betrachten, er wird die Reue als den Kummer über die durch unsere Natur bedingten Verfehlungen auffassen und dabei von dieser Regung, wenn sie tief und aufrichtig ist, einen bestimmenden Einfluß auf das künftige Verhalten erhoffen, und er wird bei der Strafe die Rücksicht auf das Wohl der Gemeinschaft und auf den Zweck der Besserung des Bestraften in den Vordergrund stellen. Die Tatsache der Entrüstung über den Täter (die auch bei der Rücksicht auf die Gemeinschaft neben dem Ziele der Sicherung in Betracht kommt) wird ihn in seiner Auffassung nicht irre machen; denn er kann darauf hinweisen, daß man einem unfolgsamen oder bissigen Hunde gegenüber ebenfalls die heftigste Entrüstung empfindet, obwohl man schwerlich geneigt sein wird, seine Unart im Sinne des Indeterminismus zu deuten. Was hier eine Täuschung wäre, das ist es für ihn auch bei dem Menschen.

Nun pflegt sich der Indeterminist darauf zu berufen, daß wir doch tatsächlich ein Bewußtsein unserer Freiheit besitzen. So beginnt auch das Buch von Gustav Kafka über »Naturgesetz, Freiheit und Wunder« (1940) mit dem Hinweis auf diese Tatsache der inneren Erfahrung. Kafka, der für den Indeterminismus eintritt, bringt das Freiheitserlebnis sofort mit der Wahl zwischen verschiedenen Möglichkeiten in Zusammenhang und gelangt zu dem Ergebnis, daß mit dem Begriffe der Wahlfreiheit auch der Begriff der Wahl und mit diesem der Begriff des Handelns und Tuns als eine gedankliche Mißbildung abgelehnt werden müßte (S. 7). Es fragt sich aber, ob es erforderlich ist, das Freiheitserlebnis in eine so enge Beziehung zu dem Vorgang des Wählens zu bringen. Seine allgemeinste Grundlage ist doch wohl in dem »Frei wovon« zu suchen, d. h. in der Bewußtheit, einem äußeren oder inneren Zwang entronnen zu sein, ohne daß ein Wählen zwischen verschiedenen Möglichkeiten stattfinden müßte. Der Schüler, der die Last der Unterrichtsstunde abgeworfen hat und aus dem Schulgebäude hinausstürmt, kann ohne weiteres von einem lebhaften Freiheitsgefühl erfüllt sein, und er bewahrt diese Stimmung auch dann,

---

1) Eine »Erbstrafe« ist die göttliche Zurechnung bis ins dritte und vierte Glied.

wenn er ohne Wählen an einem Spiele der Kameraden teilnimmt, das ihm Vergnügen macht. Auf der andern Seite kann man es bezweifeln, ob das Wählen selbst immer als eine freie Entscheidung erlebt wird. Ein vorsichtiger Kaufmann, der nach kurzer Überlegung den Vorschlag abgelehnt hat, sich an einem hohen Gewinn versprechenden, aber gefahrvollen Unternehmen zu beteiligen, wird vielleicht sagen: es wäre ja verlockend gewesen, aber meiner Natur nach konnte ich mich nicht anders entscheiden. Ist aber die Überzeugung, auch anders gekonnt zu haben, stärker, so wird sich das der Determinist daraus erklären, daß in jedem Menschen entgegengesetzte Triebe und Neigungen vorhanden sind, von denen je nach den Umständen diese oder jene die Entscheidung an sich reißen, »Ich hätte auch anders gekonnt« bedeutet dann nur: unter anderen Bedingungen hätte der Beschluß anders ausfallen können. Daß aber die Entscheidung unter völlig gleichen Umständen verschieden getroffen werden könne, wird der Determinist als eine Selbsttäuschung auffassen [1]).

Wie man auch solche Auslegungen bewerten mag, jedenfalls muß es betont werden, daß einer Begründung der inneren und äußeren Zurechnung durch den Indeterminismus erhebliche Bedenken theoretischer und praktischer Art entgegenstehen, von denen besonders die praktischen nicht leicht zu beseitigen sind. Ich spreche hier natürlich nur von einem streng durchgeführten Indeterminismus [2]), für den die letzte Entscheidung des Willens nicht nur von den Umweltbedingungen, sondern auch von der inneren Natur des Handelnden unabhängig bleiben soll. Hier wird man sich fragen müssen, wen oder was man eigentlich mit Recht zur Verantwortung ziehen kann. Für die Zurechnung ist nicht die Tat, sondern nur der Täter, dieser aber erst nachträglich erreichbar, d. h. in einem Augenblick, in dem er sich der Voraussetzung nach vielleicht gerade entgegengesetzt entscheiden würde. Während nach deterministischer Auffassung die Zurechnung einem Menschen gilt, aus dessen fortdauernder Eigenart sich die Verfehlung ableiten läßt, muß hier die Sühne eine Persönlichkeit treffen, deren Entschlüsse unerklärbar wie ein Zufall hervortreten, so daß eine innere Verbindung zwischen dem früheren Geschehen und dem gegenwärtigen Sein zu fehlen scheint [3]). Auch so wird man Gründe finden können, um den Schmerz der Reue und die

---

1) Den Begriff der »Handlung« wird der Determinist nur davon abhängig machen, daß das Verhalten durch die Schicht des zielbewußten Wollens hindurchgeht.

2) Über unstrenge Auffassungen wird man jetzt wohl am besten durch das Buch von Helmut Groos, »Willensfreiheit oder Schicksal?« (1939) belehrt.

3) Das wird auch von Hume betont (vgl. Arnold Gehlen, »Theorie der Willensfreiheit«, 1933, S. 111).

Verhängung der Strafe als etwas Sinnvolles erscheinen zu lassen, so z. B. durch eine erweiterte Auslegung der in der Religionsphilosophie Kants vorgetragenen Lehre vom stellvertretenden Leiden: der Mensch, der sich vielleicht jetzt gar nicht in Schuld verstricken würde, büßt nachträglich durch Reue und Strafe die Tat des alten Adam ab. Aber für den Determinismus, der von einem notwendigen Zusammenhang zwischen der Tat und dem beharrenden Wesen des Täters ausgeht, ist die Begründung der Zurechnung leichter durchzuführen.

Die Schwierigkeiten der indeterministischen Auffassung vermehren sich noch beträchtlich, wenn man den bloß theoretischen Erwägungen die Frage nach dem praktischen Zweck der Zurechnung hinzufügt. Sind die Entscheidungen des Willens schlechthin unabhängig, so fehlt jede begründbare Aussicht, daß die Reue oder die Bestrafung (auch die erzieherische) das künftige Verhalten günstig beeinflussen werden. Denn bei der nächsten Gelegenheit soll die Entscheidung wieder frei von solchen bestimmenden Einwirkungen sein. Man wird wohl behaupten dürfen, daß die Reue und die Strafe bei einer auf die zukünftigen Folgen gerichteten Betrachtung nur dann eine praktische Bedeutung für den Handelnden besitzen, wenn und soweit sie determinierend wirken. Ich halte daher im Gebiete der Willensentschlüsse die Einstellung des Deterministen für leichter durchführbar, da von ihr aus einer theoretischen Rechtfertigung der inneren und äußeren Zurechnung geringere Schwierigkeiten im Wege stehen, während sie in praktischer Hinsicht sogar zweifellos den Vorzug verdient.

Damit soll aber nicht gesagt sein, daß eine indeterminierte Willensentscheidung unmöglich sei oder daß, wie es nun allgemeiner ausgedrückt werden muß, ein ursachloses Geschehen überhaupt nicht stattfinden könne. Wenn es ein solches Geschehen geben sollte, so würde man in der Überzeugung, unter den gleichen Umständen Entgegengesetztes beschließen zu können, nicht einfach eine Illusion erblicken dürfen, wie es die Deterministen tun; wohl aber würde es sich um eine Art des Geschehens handeln, die im Sinne der Unerklärbarkeit (nicht des Widerspruchsvollen) als irrational zu bezeichnen wäre; denn etwas erklären heißt: es in gesicherte Zusammenhänge bringen. Dann würde nur diese Unerklärbarkeit der Grund sein, warum die Kampfstellung des Deterministen günstiger aussieht als die seines Gegners, ohne daß jener darum im Rechte wäre.

In dieser Hinsicht sind nun zwei Gedankengänge zu prüfen, die ein von Ursachen freies Geschehen als möglich offenhalten. Beide gehen weit über die bisher erörterte sittliche und rechtliche Fragestellung hinaus. Der erste entspringt Erwägungen der Physiker, führt aber von seinem

physikalischen Ausgangspunkte mitten in die Bezirke des seelisch-geistigen Verhaltens hinein. Während nämlich die Naturforscher ursprünglich an die strenge und allgemeine Geltung des Kausalgesetzes zu glauben pflegten, ist man später zu der Auffassung übergegangen, daß sich diese Gesetze zwar bei der Erforschung der sozusagen gröberen Formen der Wirklichkeit (ihrer Makrostrukturen) bewähren, aber auf die feinsten Bestandteile der Körperwelt (ihre Mikrostrukturen) nicht in gleicher Weise anwendbar sind. Was man ein Naturgesetz nennt, ist dann nur der statistische Ausdruck für das durchschnittliche Verhalten jener feinsten Träger des Geschehens; diese selbst sind, einzeln genommen, in ihren Äußerungen nicht berechenbar und entziehen sich daher einer kausalen Vorherbestimmung. Warum der Bestandteil einer solchen Mikrostruktur, z. B. ein Elektron an einem bestimmten Zeitpunkt von seiner Bahn abweicht, warum ein einzelnes Atom gerade jetzt zu zerfallen beginnt, läßt sich nicht feststellen. Daher ist in diesen Gebieten die Möglichkeit eines völlig indeterminierten Geschehens nicht wissenschaftlich zu widerlegen. Die tatsächlich durch Kausalgesetze bestimmbaren Vorgänge können die Resultante von indeterminierten Bewegungen sein, die erst in ihrem durchschnittlichen Gesamtergebnis voraussagbar sind.

Diese physikalischen Überlegungen lassen sich aber, wie das besonders Pascual J o r d a n ausgeführt hat, auch auf die Betrachtung des Seelen- und Geisteslebens ausdehnen, sobald man voraussetzt, daß sich die Gehirnvorgänge, denen z. B. eine sittliche Entscheidung oder der schöpferische Gedanke eines großen Künstlers entspricht, ebenfalls in dem Gebiete der Mikrostrukturen abspielen. Freilich bezieht sich die dabei angenommene Indeterminiertheit zunächst nur auf die Elemente der Körperwelt. Aber wenn schon im Bereiche des physischen Seins, wo der Determinismus unserer Zeit, wie Kafka mit Recht betont, seine hauptsächliche Stütze gefunden hatte, die durchgehende kausale Bedingtheit des Geschehens fraglich ist, so besteht kaum ein verständlicher Grund, die Indeterminiertheit von der seelischen Seite der Wirklichkeit auszuschließen. Auch könnte ja das innere Wesen jener Elemente selbst von seelischer Natur sein — ein Gedanke, der ebenfalls von Naturforschern geäußert worden ist.

Es muß jedoch betont werden, daß es sich bei allen diesen Vorstellungen nur um Möglichkeiten, nicht um erwiesene oder auch nur als wahrscheinlich zu bezeichnende Annahmen handelt. Man ist in naturwissenschaftlichen Kreisen manchmal geneigt, Dinge, die sich mit exakten Methoden nicht erfassen lassen, ohne weiteres als nicht existierend zu betrachten, was natürlich eine unberechtigte Überfolgerung ist. Wenn z. B. der physi-

kalischen Forschung nur Quantifizierbares zugänglich ist, so kann man daraus keineswegs schließen, daß die Träger der Wirklichkeit, die auf diese Weise erkannt werden, nicht auch qualitativ bestimmt sind, so daß diese Qualitäten, die mit den Sinnesqualitäten nicht gleichartig zu sein brauchen (vgl. E. Becher), das innere Wesen des physischen Seins bilden. Ebensowenig folgt, um noch ein anderes Beispiel anzuführen, aus der Relativität, die der Messung des Gleichzeitigen anhaftet, daß es an sich keine absolute Gleichzeitigkeit geben kann. Dementsprechend ist es auch ein zu weitgehender Schluß, wenn aus der Unmöglichkeit, bei den Trägern der Mikrostrukturen kausale Determinationen festzustellen, das Fehlen solcher Abhängigkeiten gefolgert wird[1]). Wenn man z. B. sagt, das Entstehen von Quantensprüngen im Atomgeschehen sei »nicht vorherbestimmt«, so dürfte es eigentlich nur heißen: nicht vorherbestimmbar[2]). Und wenn betont wird, es gebe für den Zerfall eines Radiumatoms in den nächsten 24 Stunden eine bestimmte Wahrscheinlichkeit, aber falls es am 1. Januar 3000 noch nicht zerfallen sei, so bleibe für die darauffolgenden 24 Stunden genau die gleiche Wahrscheinlichkeit bestehen, so wird damit nur zum Ausdruck gebracht, daß man das Schicksal des einzelnen Atoms nicht voraussagen kann, was nicht ausschließt, daß sein Zerfall genau in dem Augenblick eintritt, wo es aus äußeren und inneren Ursachen zerfallen muß. Nur die Möglichkeit eines indeterminierten Geschehens ist hier einzuräumen, ohne daß man darum diese Annahme

1) Vgl. den Schluß meines Aufsatzes »Rückkehr zu Mach?«, Blätter für Deutsche Philosophie, 1937.

2) An dieser Stelle sei auf Max Plancks Vortrag »Vom Wesen der Willensfreiheit« (2. Aufl. 1939) verwiesen. Planck zeigt, daß für uns selbst ein sicheres Voraussagen unserer künftigen Willensentscheidungen darum unmöglich ist, weil jeder Versuch eines solchen Prophezeiens uns seelisch beeinflussen muß und dadurch immer wieder eine bisher noch nicht vorhandene, neue Bewußtseinslage schafft. Auch hier ist also das Geschehen »nicht vorher bestimmbar«, ohne daß damit gesagt wäre, daß es »nicht vorherbestimmt« ist. Wenn daher Planck im Verlauf seiner Darlegungen zu dem Ergebnis gelangt, daß in der Freiheitsfrage eine endgültige Entscheidung nicht zu erreichen sei (S. 25), so ist das sicher richtig. Trotzdem kann man den Eindruck gewinnen, daß seine eigenen Ausführungen eine Entscheidung, und zwar eine Entscheidung für den Determinismus enthalten. Er betont freilich unter Heranziehung räumlicher Analogien die bloße Relativität des gewählten Standortes: »von außen, objektiv betrachtet, ist der Wille kausal gebunden; von innen, subjektiv betrachtet, ist der Wille frei« (S. 21). Aber hier wird einerseits in Hinsicht auf den subjektiven Standpunkt mit dem »ist« zu viel gesagt. Und auf der anderen Seite wird man behaupten dürfen: wenn für einen objektiven Betrachter, der alle Umstände restlos überschauen kann (wobei S. 21 und 23 an das Wissen Gottes gedacht wird), unser Wille »streng kausal bedingt« erscheint, so muß es sich hierbei doch wohl um eine absolut maßgebende Beurteilung handeln. — Zu der Diskussion über Plancks Ansichten vgl. auch Helmut Groos a. a. O. S. 187 f.

auch nur als wahrscheinlich bezeichnen dürfte. Trotzdem ist die Anerkennung einer solchen Möglichkeit für die Freiheitsfrage von großer Bedeutung. Denn sie bezieht sich gerade auf das Gebiet, in dem früher die kausale Bedingtheit alles Geschehens unerschütterlich zu bestehen schien.

Ein zweiter, von diesen Erwägungen unabhängiger (aber mit ihnen vereinbarer) Gedankengang, der gleichfalls über die Frage der Willensentscheidung hinausreicht, bezieht sich auf die Rätsel des biologischen, einschließlich des seelischen und geistigen Werdens. Es gehört zu dem Wesen jeder Entwicklung, daß in ihr Neuartiges zutage tritt. Das gilt von den Mutationen in der Keimsubstanz und von dem Wachstum eines Organismus ebenso wie von den Entfaltungen des Seelen- und Geisteslebens. Bergson hat in dieser Hinsicht von einer »schöpferischen« Entwicklung gesprochen. Denselben Ausdruck gebraucht auch E. Rothacker in seinen Betrachtungen über »Das Wesen des Schöpferischen«[1]), das er in vier Gebieten feststellt: in der Sphäre des Werdens, der Tat, des Schaffens und des Erfindens oder Entdeckens. Schon in der unbelebten Natur entsteht das Neue nur selten in so einfacher Weise, wie wenn ein klargrüner Strom durch das Einmünden eines grau gefärbten Nebenflusses ein graugrünes Aussehen erhält. Wenn vollends ein Lebewesen in seiner angeborenen Eigenart aus der Verbindung väterlicher und mütterlicher Eigenschaften hervorgeht und wenn zu dieser Mitgift die Einflüsse der eigenen Erfahrungen hinzutreten, so handelt es sich um Neubildungen, deren Entstehung viel geheimnisvoller ist als eine solche äußere Vermischung, und es wird fraglich, ob der Versuch, sie kausal zu determinieren, restlos gelingen kann.

Bei einem solchen Versuche pflegt man das Neue aus schon vorhandenen Anlagen oder Dispositionen abzuleiten, zu denen dann die verändernden Einflüsse der unbelebten und belebten Umwelt hinzutreten. Dieses »Vonuntenherauf« und »Vonaußenherein« scheint das zu enthalten, was für unser Erfahrungswissen an dem Hervorbrechen des biologisch Neuartigen erfaßbar ist. In der nicht unbegründeten Überzeugung, daß diese Art der Ableitung doch nicht genügt, kann ihr die Metaphysik noch ein »Vonobenherab« hinzufügen, indem sie mit der wissenschaftlich nicht sicherbaren Annahme von überindividuellen Geistesmächten arbeitet, die sich der vorhandenen inneren Anlagen und äußeren Umweltbedingungen bedienen, um das Leben auf neue Wege zu führen. Das Mysterium der organischen

---

[1]) Blätter für Deutsche Philosophie, 1937. Auch H. Glockners Buch »Das Abenteuer des Geistes« (1938) ist in diesem Zusammenhang zu nennen. Ich verweise außerdem auf die »Ontologie des Lebendigen« von R. Woltereck (1940), in der die Bedeutung des »Schöpferischen« für die aufsteigende Entwicklung des Lebens nachdrücklich betont wird.

Entwicklung hat ja auch Vertreter der Erfahrungswissenschaft veranlaßt, auf das Bedürfnis nach einer solchen metaphysischen Ergänzung hinzuweisen.

Damit ist wohl der Umkreis dessen gezogen, was unserem erklärenden Denken zur Verfügung steht, sei es nun, daß das Werden des Neuen in physiologischen Entwicklungen oder in Ergebnissen des künstlerischen Schaffens oder in technischen Erfindungen oder in einer sittlichen Wiedergeburt[1]) besteht. Aber man wird meistens den Eindruck gewinnen, daß solche Erklärungen das Ziel einer restlos genügenden Ableitung nicht erreichen: der Sprung ins Neue behält trotz aller Begründungsversuche doch etwas Rätselhaftes. Als ein mir naheliegendes Beispiel wähle ich die Entwicklung, die aus dem schlichten (unreflektierten) Erleben zu der »Bewußtheit« als einem Wissen um dieses Erleben hinaufführt und damit den Durchbruch des Menschen aus einem bloß animalischen Dasein in die Welt des Geistes ermöglicht[2]). Hier kann man mit Palágyi und Klages eine Entstehungsbedingung der gewaltigen Umwälzung in der Beschaffenheit der »konkreten Gegenwart« finden, in der die absinkenden Teile der unser Jetzt bildenden Erlebniswelle noch eine Zeitlang weiterbestehen und so ein rückblickendes Erfassen des soeben Erlebten gestatten. Man wird außerdem überlegen, welche Umwelteinflüsse für eine solche Spiegelung des schlicht Erlebten förderlich sein mögen. Und man wird auch an das Eingreifen höherer Mächte denken können, deren Planung der Eintritt in die neue Seelenschicht gemäß ist. Aber daß damit die Geheimnisse der Neubildung völlig enthüllt seien, wird man schwerlich behaupten wollen.

Natürlich darf man auch hier die Lücken in unserem Wissen nicht als einen Beweis dafür ansehen, daß die letzten Ursprünge, aus denen das Neue hervorgeht, aller Notwendigkeit enthoben seien. Vielleicht verhält es sich tatsächlich so, vielleicht äußert sich in den Neubildungen des Lebens ein selbständiger élan vital, für den alle angeborenen Anlagen, alle Umweltbedingungen, ja selbst alle höheren Planungen nur eine Art von Anregung bilden, die ihm nichts von der Freiheit seines schöpferischen Einsatzes nimmt. Aber es mag auch sein, daß der Ursprung des Neuen durchaus determiniert ist und daß uns nur die Möglichkeit versagt bleibt, das ganze Gewebe der ihn bestimmenden Ursachen zu überschauen. Es scheint sich daher auch bei diesem zweiten Gedankengang nur um eine

1) Die alltäglichen Entscheidungen des Willens gehören wohl weniger in den Bereich dieses Gedankenganges.

2) Vgl. die Aufsätze »Von der Seele zum Geist« (Zeitschr. für Kulturphilosophie, 1938) und »Wesen und Formen der Bewußtheit« (Zeitschr. f. Psychologie, 1940).

Möglichkeit zu handeln, die sich ein vorsichtiges Denken zwar offenhalten muß, deren Gewicht sich aber durch die bisher angestellten Betrachtungen kaum vergrößern läßt. Es ist zu fragen, ob es dabei zu bleiben hat.

Der auf die Realität bezogene Satz vom zureichenden Grunde, wonach in der Wirklichkeit nichts angetroffen werden kann, ohne daß bestimmende Ursachen vorhanden sind, warum es so und nicht anders beschaffen ist, schließt freilich die Möglichkeit eines indeterminierten Geschehens nicht aus. Denn wenn er auch mehr als ein bloßes Postulat unseres Erklärungswillens darstellt [1]), indem er durch tausendfältig wiederholte Erfahrungen gestützt wird, die sich nicht nur auf das physische Geschehen, sondern auch auf die Ableitbarkeit des Handelns aus angeborenen Trieben und geistigen Beweggründen beziehen, so ist doch sein Anspruch auf ausnahmslose Geltung nur das Ergebnis eines Induktionsschlusses, dem keine Gewißheit zukommt. Trotzdem wird man, wie das schon bei der Besprechung des ersten Gedankengangs geschah, zugestehen müssen, daß dieses Prinzip wenig geeignet ist, zu einer zuversichtlicheren Vertretung des Indeterminismus zu ermuntern.

Daß sich diese Sachlage auch im Bereiche der Willenshandlungen nicht ändert, wurde bereits im Anfang dieser Ausführungen gesagt. Hier möchte ich nur hinzufügen, daß ich Kants Versuch, die Freiheit durch die Flucht ins Zeitlose zu retten, für aussichtslos halte. An eine zeitlose Wirklichkeit mag man glauben (obwohl ich es meinerseits nicht tue), wenn sie von allem Geschehen abgelöst für sich selbst besteht. Aber zeitlose Akte, die wirkend in das zeitliche Sein hineingreifen, halte ich, wie das auch Adickes betont hat, für eine nicht tragbare Vorstellung [2]). Ebensowenig vermag ich zuzugeben, daß das sittliche »Du sollst« ohne ein indeterministisch gemeintes »Du kannst« nicht möglich ist. Ein solcher Imperativ, der übrigens, wenn man von bloßen Fiktionen absieht (»die Pflicht« gebietet), nur von menschlichen Persönlichkeiten (einschließlich der eigenen) oder von zielbewußten übermenschlichen Geistesmächten ausgehen kann, ist nicht notwendig an diese Voraussetzung gebunden. Er bleibt durchaus sinnvoll, wenn er keinen andern Zweck hat als den, die Handlungen in der Richtung seiner Forderungen determinierend zu beeinflussen, so daß sich das Ergebnis anders gestaltet, als es ohne ein solches Eingreifen der Fall wäre.

Es sind andere, von der gesamten Weltentwicklung ausgehende

---

1) Daß das Prinzip kein »Denkzwang« ist, beweist die Tatsache des Indeterminismus.

2) Ähnliche Bedenken scheinen mir auch in Hinsicht auf Robert Reiningers Annahme eines der Zeit entrückten Gegenwarts-Ich zu bestehen, das wertend zu dem vergangenen Ich Stellung nimmt (»Wertphilosophie und Ethik«, 1939).

Überlegungen, die nach meiner Ansicht geeignet sind, die These von der Möglichkeit eines ursachlosen Geschehens in etwas günstigerem Lichte erscheinen zu lassen. Sie bestehen weniger in einer unmittelbaren Verstärkung des Freiheitsgedankens als in dem Hinweis auf Schwierigkeiten, die (auch abgesehen von der im Bereiche der Mikrostrukturen festgestellten Unberechenbarkeit) mit dem Determinismus verbunden sind. Es handelt sich um die zeitliche Seite des Kausalverhältnisses, genauer: um die zu fordernde Prädetermination alles Kommenden, eine Prädetermination, die sich auch auf alles Erstreben von Zielen ausdehnt, weil nicht »die Zukunft«, sondern nur die ein Streben auslösende Vorstellung des Zukünftigen wirksam ist, die ihrerseits eine nach rückwärts weisende Geschichte hat. Zuerst spreche ich nur von der Weltentwicklung als solcher, um dann später die religionsphilosophische Deutung ihres Verlaufes ins Auge zu fassen.

Schon wenn man von der bestehenden Weltordnung aus in die Zukunft blickt, gewinnt die Lehre des Determinismus eine erschreckende Starrheit. Der Chemiker Mittasch (der einem von Nernst geäußerten Gedanken dadurch eine veränderte Form verliehen hat, daß er auch das Gebiet des Seelischen berücksichtigte) verdeutlicht das in eindrucksvoller Weise durch die Fiktion zweier in sich abgeschlossener Welten, die sich an einem gegebenen Zeitpunkte in vollständig gleicher Verfassung befinden, »im ganzen und im einzelnen, physisch und psychisch«[1]). Dem Determinismus zufolge müssen dann diese voneinander unabhängigen Welten nach Millionen von Jahren, auch wenn sie inzwischen die gewaltigsten Umwälzungen durchgemacht haben, abermals bis ins einzelne den gleichen physischen und psychischen Zustand aufweisen. Das Vorhandensein lenkender, aber völlig gleicher Weltseelen würde daran ebensowenig etwas ändern können wie die in den Einzelwesen auftretenden Zielverwirklichungen, da der Voraussetzung nach die Notwendigkeit des Geschehens für das seelische wie für das körperliche Gebiet zu gelten hätte.

Man wird den schwer zu ertragenden Eindruck dieser Vorstellung durch die Entgegnung, daß es sich bei der Verdoppelung des Universums doch bloß um eine Fiktion handle, kaum beseitigen können; denn die Fiktion ist ja nur ein Mittel, um die Starrheit einer völlig vorherbestimmten Entwicklung mit besonderer Deutlichkeit vor Augen zu führen. Wesentlicher wäre der Einwand, daß Gefühle keine Argumente sind und daß es außerdem in dieser Welt viel schlimmere Dinge gibt, die wir gleichfalls hinneh-

1) A. Mittasch, »Katalyse und Determinismus«, S. 105. — In diesem Buche finden sich auch Vermutungen (S. 45), die mit meiner Annahme übereinstimmen, daß der »leere Raum« ein dynamisches, als Weltseele aufzufassendes Kontinuum sei.

men müssen. Aber man wird demgegenüber betonen dürfen, daß sich mit dem gefühlsmäßigen auch ein gedankliches Widerstreben verbindet, nämlich die Überzeugung von der geringen Wahrscheinlichkeit einer auf die gesamte Wirklichkeit bezogenen und sie ausschließlich beherrschenden Prädetermination. Und diese Überzeugung verstärkt sich noch bedeutend, sobald man den Blick von dem großen Formenreichtum der bestehenden Weltordnung nicht in die Zukunft, sondern nach rückwärts wendet.

Dabei kommt es mir weniger auf die Schwierigkeiten an, die mit der Vorstellung eines vielleicht endlosen Regresses, oder wie man (da der Regreß nur im Denken stattfindet) wohl besser sagen würde: eines anfangslosen Progresses verbunden sein mögen. Ich ziehe es vor, an die davon unabhängige Ansicht der Naturforschung anzuknüpfen, wonach unsere gegenwärtige Welt aus einer gleichartigen Gasmasse hervorgegangen ist, die noch nichts von den makro- und mikrokosmischen Strukturen der ausgegliederten Sternsysteme aufwies und vollends für das Bestehen beseelter Organismen, wie sie die Erde und vielleicht auch andere Himmelskörper bevölkern, noch keine Möglichkeit darbot. Selbst wenn man voraussetzt, daß einfachste Lebenskeime überall verbreitet und von außen her in unsere sich ausgestaltende Welt eingewandert seien, müßten diese Keime doch schon so beschaffen sein, daß sich aus ihnen und ihren prädeterminierten Verbindungen, wenn die entsprechenden äußeren (gleichfalls prädeterminierten) Bedingungen hinzutreten, die ganze unerschöpfliche Mannigfaltigkeit des Lebens bis hinauf zu den höchsten Leistungen der Geisteskultur mit kausaler Notwendigkeit herausbilden konnte. Daß dieser Aufstieg, solange man nur die kausale Erklärungsweise der Erfahrungswissenschaften verwendet, als etwas recht Unwahrscheinliches zu bezeichnen ist, bildet in der Gegenwart eine weitverbreitete Überzeugung. Die deterministisch gedachte Welt, sagt Bergson, macht den Eindruck eines fallenden, nicht den eines sich erhebenden Gewichtes. Infolgedessen scheint der Gedanke, daß sich an dem Aufstieg des Universums auch Kräfte beteiligen, die in ihrem Ursprung der kausalen Vorherbestimmung entzogen sind, ein Gewicht zu gewinnen, das schwerer wiegt als das leere Möglichsein, von dem bisher die Rede war.

Es wird aber jetzt nötig, auch auf die religionsphilosophische Deutung des Problems einzugehen. Gerade der Eindruck der soeben festgestellten Unwahrscheinlichkeit hat dazu beigetragen, die alte metaphysische Annahme einer weltlenkenden Geistesmacht zu erneuern, um »das Mysterium der Entwicklung« begreiflich zu machen. Dabei verhält es sich nun natürlich nicht so, daß dieser Weg allein einer indeterministischen Philosophie

zugänglich wäre. Es wird sich nur fragen, ob und in welcher Weise ein deterministischer Denker durch seine metaphysische Deutung über jene Unwahrscheinlichkeit Herr zu werden vermag. Er wird die göttliche Zielverwirklichung so vorstellen müssen, daß sie nicht freien Willensentschlüssen entspringt, sondern mit strenger Notwendigkeit aus dem Wesen der sie planenden Macht abzuleiten ist, die sich »ihrer Natur nach« gar nicht anders als weltordnend verhalten kann. Fragt man nun, wie diese Natur aufzufassen sei, so scheinen für den Determinismus zwei Möglichkeiten offenzustehen, von denen aber die erste zu keinem befriedigenden Ergebnis führt. Entweder ist das weltlenkende Prinzip selbst wieder etwas Entstandenes. Da eine Folge von Göttergeschlechtern, wie sie die Mythologie lehrt, für die Philosophie kaum in Betracht kommt, würde es sich dabei um Vorstellungen handeln, wie sie z. B. W. James ausgesprochen hat: die Vollendung der erst werdenden Gottheit wird in die Zukunft verlegt. In diesem Falle wäre aber (ganz abgesehen von der Frage der schon bestehenden Ordnungen) die vorhin geschilderte Unwahrscheinlichkeit auf die Entwicklung Gottes selbst übertragen; denn das sich vollendende göttliche Wesen müßte (im Gegensatz zu Bergsons »Dieu se fait«) geradeso durch vorgöttliche Zustände prädeterminiert sein wie die hochentwickelte menschliche Seele durch die Anlagen jener ersten Lebenskeime. — Oder der Determinist bringt das Rückwärtsfragen nach weiteren Ursachen dadurch zum Abschluß, daß er das göttliche Wesen, so wie es jetzt ist, von jeher bestehen läßt: ehe dieser Kosmos sich ausgliederte, war schon die zielbewußte göttliche Geistesmacht vorhanden, aus deren Natur die Ordnung aller Dinge mit Notwendigkeit folgen mußte. Ein wirklicher Abschluß des Regresses wird hierbei nur dann erreicht, wenn das göttliche Wesen überhaupt ohne Anfang existiert.

Diese metaphysische Ansicht wäre geeignet, dem Aufstieg der Weltentwicklung seine Unwahrscheinlichkeit zu nehmen. Aber der Determinist würde dafür einen Preis bezahlen, der ihm die Mittel entzieht, seinem Gegner mit voller Kraft entgegenzutreten. Denn die Beseitigung der Unwahrscheinlichkeit wird dadurch erzielt, daß ein unentstandenes Sein der Gottheit angenommen wird. Das bedeutet aber, daß zwar kein ursachloses Handeln, wohl aber ein ursachloser »Bestand« vorausgesetzt wird, d. h. ein ungewordenes, sich in seiner Beschaffenheit (seinem Sosein) erhaltendes Gefüge der weltordnenden Macht, aus dessen Natur sich der Aufstieg mit Notwendigkeit ergibt. Der Weg in die Religionsphilosophie steht also dem Deterministen wie seinem Gegner offen, wenn er sich die Weltentwicklung verständlicher machen will, als es ohne metaphysische Annahmen möglich ist. Aber er ist, wenn meine Darlegung zutrifft,

genötigt, den Gedanken einer allbeherrschenden Prädetermination aus Ursachen gleichfalls zu verlassen, nur daß er sich dabei auf ein ursachloses Bestehen des göttlichen Seins beschränkt. Die Annahme, daß es auch ein ursachloses Geschehen und Handeln geben könne, muß dadurch viel von ihrer Paradoxie verlieren.

Man kann aber diese Betrachtung noch eindringlicher gestalten. Was ich als den »Bestand« des Göttlichen bezeichnete (das Wort »Substanz« wird wohl besser vermieden), das steht, da es sich dabei um ein reales Sein handelt, in unlöslicher Beziehung zum Geschehen. Bei unwirklichen Gegenständen, wie es z. B. die Begriffe sind, ist das Bestehen [1]) allerdings ganz aus dem Zeitlichen herausgehoben; in der Sphäre des Wirklichen gibt es keine solche Trennung. Was hier als sich erhaltendes Ding, als dauernde Seeleneinheit, als bleibendes Wesen der Persönlichkeit bezeichnet wird, ist immer mit veränderlichen Zuständen und Äußerungen verbunden. Aber noch mehr: es ist vermutlich selbst ein sich wiederholendes und in der Wiederholung immer wiederherstellendes Geschehen. Ein eigentliches »Stans« ist in der Wirklichkeit wohl überhaupt nicht vorhanden. Alles ist hier ein Geschehen, das sich zum Teil in rhythmischen Wiederholungen erhält, zum Teil aber Einwirkungen von Anderem erleidet und Auswirkungen auf Anderes ausübt. — Von hier aus betrachtet, muß auch der Determinist, wenn er in der angegebenen Weise auf die ungewordene Natur Gottes zurückgeht, ein ursachloses Geschehen lehren, nur daß er sich dabei auf den Bestand des göttlichen Wesens beschränkt, aber ein ursachloses Heraustreten von Handlungen aus diesem Bestand bestreitet. Daß seine Kampfstellung, wenn die hier vorgetragene Auffassung richtig ist, viel von ihrer Sicherheit verliert, ist kaum zu bezweifeln.

Aus allen diesen Überlegungen scheint es sich mir zu ergeben, daß der Indeterminismus als eine dem Determinismus ebenbürtige Auffassung bezeichnet werden kann. Mehr wird sich nicht erreichen lassen, da in solchen Fragen keine zwingenden Beweise zu erwarten sind. Soweit es sich bei der persönlichen Stellungnahme um typologische Unterschiede handelt, kann man sagen: ein Denker, dessen Bemächtigungswille sich ganz auf das Erklären aus Ursachen eingestellt hat, wird die Lücken unseres Wissens mit der Annahme unbekannter empirischer oder ungesicherter metaphysischer Determinationen ausfüllen, um der Kausalität ihre Alleinherrschaft zu bewahren, obwohl er dabei seine eigene Seele unter das Joch der Prädetermination beugen muß. Wer dagegen die Starrheit

1) Ich kann mich nicht entschließen, ein solches »Bestehen« irrealer Gebilde als »Wirklichkeit« zu bezeichnen und infolgedessen Wirklichkeit und Realität zu unterscheiden, wie es Nicolai Hartmann tut.

einer durchgehenden Prädetermination nicht nur unerträglich, sondern auch unwahrscheinlich findet, wird der Vorstellung eines ursachlosen Geschehens zuneigen, obwohl er seinerseits einräumen muß, daß ein solches Geschehen für das wissenschaftliche Denken ein Mysterium bleibt.

Für die Vertreter des Indeterminismus wird es sich dabei empfehlen, an die bedeutsame Umformung des Kausalbegriffes anzuknüpfen, die Lotze am Ende des zweiten Buches seines »Mikrokosmus« vorschlug: er beschränkte die allgemeine Geltung der kausalen Zusammenhänge auf die nach vorwärts zielende Forderung, daß alles, was einmal in den großen Wirbel des Weltgeschehens eingetreten ist, in diesem gesetzmäßig weiterwirken muß, während sein Eintreten selbst nicht mit gleicher Ausnahmslosigkeit den Regreß auf vorausliegende Ursachen verlangt. Wird eine solche Auflockerung der Prädetermination durchgeführt, dann können die in dem zweiten Gedankengang als schöpferisch bezeichneten Vorgänge (einschließlich der das innere Wesen verändernden sittlichen Entscheidungen) als ein ursachloses Beginnen von Kausalreihen aufgefaßt werden. Und dementsprechend kann auch die große Frage des kosmischen Aufstiegs so beantwortet werden, daß das Eingreifen der weltordnenden Macht von Fall zu Fall freien Entschlüssen entspringt, also nicht ex necessitate naturae Dei erfolgt. Die Notwendigkeit alles Wirklichen wäre dann nicht nur dadurch begrenzt, daß, wie Nicolai Hartmann sagt[1]), die ersten Prinzipien (und »das Ganze«) der Realität nicht selbst determiniert sind, sondern es würde auch mitten im zeitlichen Verlaufe des Weltgeschehens erste Glieder von Bedingungsketten geben, die aus dem, was vorausgeht, nicht als notwendige Folgen abgeleitet werden können.

Da in meinen Ausführungen häufig von »Möglichkeit« gesprochen wurde, füge ich zum Schluß noch eine Bemerkung über eine Schwierigkeit hinzu, die in Hinsicht auf diesen Begriff in dem soeben angeführten Werke Nicolai Hartmanns aufgedeckt wurde. Sie hängt damit zusammen, daß man gewohnt ist, unter dem Möglichen etwas zu verstehen, mit dem es sich »so, aber auch anders« verhalten kann, während man, wie es scheint, trotzdem behaupten muß, daß ein Ereignis nur dann als möglich zu bezeichnen sei, wenn alle Bedingungen seines Daseins und Soseins erfüllt sind. Eine solche Erfüllung sämtlicher Bedingungen, wozu nicht nur die causa efficiens, sondern auch alles gehört, was als conditio sine qua non vorauszusetzen ist, bedeutet aber, daß es sich mit jenem Ereignis »nur so und nicht anders« verhalten kann. Diese Nurso-

---

1) »Möglichkeit und Wirklichkeit«, 1938, vgl. z. B. S. 148.

Möglichkeit unterscheidet sich daher ganz wesentlich von der zuerst genannten und herkömmlichen Bedeutung des Wortes. Sie stellt sich offenbar da ein, wo eine Prädetermination durch Bedingungen stattfindet und schließt den Gedanken einer notwendigen Beziehung zwischen Bedingendem und Bedingtem in sich. Damit ist aber die (hier allein in Betracht kommende) Frage, wie sich der Indeterminist zu der Nurso-Möglichkeit stellen wird, im Grunde schon beantwortet. Er wird von vornherein das »Nur« bestreiten, da es seiner Überzeugung nach im Weltlauf auch ein Geschehen gibt, das überhaupt nicht von Bedingungen abhängig ist, und er wird bei seiner Beurteilung des Wirklichen an dem gewohnten Begriffe der Möglichkeit festhalten: wahrscheinlich sind die meisten Ereignisse in der Welt prädeterminiert, aber es kann in ihr auch ein Geschehen geben, mit dem es sich »anders« verhält.

NATURWISSENSCHAFT UND METAPHYSIK

VON

ALOYS MÜLLER (BONN)

Keine Charakteristik der Naturwissenschaft kann man sogar in wissenschaftlichen Werken häufiger lesen als die, daß die Naturwissenschaft eine Erfahrungswissenschaft ist. Wo eine Metaphysik überhaupt anerkannt wird, da wird entweder die Naturwissenschaft in sie eingebaut, so daß sie fast wie ein Teil der Metaphysik erscheint und ihre Eigenständigkeit und Rechte zum mindesten sehr fragwürdig werden, oder man setzt die Metaphysik jenseits alles wissenschaftlichen Denkens. Was an diesen Aussagen richtig ist, verhält sich zu unserer heutigen wissenschaftstheoretischen Einsicht etwa so wie die Gewehre und Kanonen des 14. Jahrhunderts zu den Waffen unserer Tage. Da die Naturwissenschaft sich nun heute nicht mehr fachwissenschaftlich abschließt, wird sie wohl auch für jene wissenschaftstheoretischen Einsichten offen sein, die geeignet sind, die widrigen Einflüsse der Popularphilosophie und des Neupositivismus wegzuschaffen. Zweierlei versuchen darum die folgenden Überlegungen besonders zu zeigen: einmal die Unabhängigkeit der Naturwissenschaft und fürs zweite die Notwendigkeit einer korrelativen Wissenschaft.

1. Der Wissenschaftler und die Wissenschaftstheorie

Es ist eine seltsame, aber unleugbare Erscheinung, daß hohe und höchste wissenschaftliche Qualität und der Mangel der *theoretischen* Einsicht in die eigene Wissenschaft nicht bloß miteinander verbunden sein können, sondern fast immer miteinander verbunden sind. Im allgemeinen ist der Wissenschaftler nicht geeignet, *seine* Wissenschaft theoretisch zu verstehen. Ohne Zweifel kennt jeder echte Wissenschaftler seine Wissenschaft praktisch am besten und arbeitet aus Erziehung, Erfahrung und Instinkt heraus sicher in ihr. Aber zu ihrer vollen theoretischen Auffassung ist er fast niemals fähig. Man könnte geneigt sein, den Grund dafür in dem Fehlen der philosophischen Bildung zu sehen, denn Wissenschaftstheorie ist eine Angelegenheit der Philosophie. Darin liegt etwas

Richtiges. Aber daß dieser Grund sich zu allgemein gibt und darum unrecht hat, beweist die Tatsache, daß der Philosoph seiner eigenen Wissenschaft gegenüber durchweg in der gleichen Lage ist. Die wenigsten Philosophen verstehen theoretisch die Philosophie. Es muß also wohl neben der philosophischen Gabe noch ein besonderer Blick für die Region des Wissenschaftstheoretischen dabei sein, dessen Struktur und Bedingungen zu untersuchen nicht mehr unsere Aufgabe sein kann. Es genügt uns, daß wir jetzt verstehen, wie die zwar richtige, aber völlig ungenügende Charakterisierung der Naturwissenschaft als Erfahrungswissenschaft durch die Naturwissenschaftler möglich ist.

2. Die Formprinzipien der Wissenschaft

Jede Wissenschaft besitzt zwei Formprinzipien: ein primäres und ein sekundäres.

Das *primäre* Formprinzip ist ihr *Gegenstand*. Jede Wissenschaft hat sinnotwendig eine bestimmte, ihr und nur ihr eigene Gegenstandssphäre, die wir meist kurz ihren Gegenstand nennen. Ihre Aufgabe ist, ihren Gegenstand zu erforschen. Jeder Gegenstand besteht *relativ zu seiner Wissenschaft an sich*. Keine Wissenschaft bildet *ihren* Gegenstand. Es gibt wohl gebildete und nicht gebildete Gegenstände. Aber die Bildung eines Gegenstandes erfolgt nie in der Wissenschaft, die ihm zugeordnet ist. Sie kann es gar nicht, weil der Akt der Erkenntnis wesensgemäß *erfaßt* und darum zum Bilden unfähig ist. Eine Wissenschaft findet stets ihren Gegenstand vor, und wo es einmal so aussieht, als ob sie ihn bilde, liegt in Wirklichkeit nur das Herausholen einer Struktur vor, die der Gegenstand *an sich* hat.

Zwischen Gegenstand und Wissenschaft besteht ein *Anpassungsverhältnis*. Die Wissenschaft paßt sich ihrem Gegenstand an. Sie muß es tun, denn sie ist ja nur für ihn, zu seiner Erforschung da. Sie ist im Grund durch ihn geschaffen. Jede typische Gegenstandssphäre verlangt eine ihr zugeordnete Wissenschaft. Darum formt der Gegenstand seine Wissenschaft in ihrer Wesensstruktur, er formt sie bis in die feinsten Bildungen ihrer Methode und Mittel.

Diese primäre Formung wird von einer *sekundären* überlagert. An ihr haben Faktoren verschiedenster Art und Herkunft teil: Rasse, Volk, Kultur, Entwicklung, Gesellschaftsschicht u. a. Sie alle eint, daß sie *wissenschaftsrelativ* sind: sie setzen *notwendig* voraus, daß ein Gegenstand erfaßt wird. Und darum können wir sie das sekundäre Formprinzip nennen. Es schafft gleichsam das warme lebendige

Fleisch, in das das Skelett der reinen Gegenstandswissenschaft eingebettet ist.

Die beiden Formprinzipien fordern einander. Keines kann ohne das andere bestehen. Aber das konstituierende Prinzip ist das primäre. Die Entwicklung der Wissenschaft besteht in einem Ringen der beiden Prinzipien, in dem das primäre Formprinzip sich immer mehr durchsetzt. Im Ursprung der Wissenschaft hat das sekundäre das Übergewicht. Alleinherrschend kann keines von ihnen sein, das wäre in jedem Falle das Ende der Wissenschaft.

Das primäre Formprinzip bestimmt das Feld der Wissenschaft, also ihre Forschungsmöglichkeit und ihre Grenzen. Das sekundäre Formprinzip bestimmt, was aus diesem Felde und wie es erforscht wird.

3. Die Lehre von den Schichten der realen Welt und der Gegenstand der Naturwissenschaft

Was ist Gegenstand der Naturwissenschaft? Wenn man, bei der Worterklärung bleibend, die Natur oder, wie wir auch sagen können, die reale Welt als Gegenstand der Naturwissenschaft ansieht, so ist das genau so primitiv wie die Charakteristik als Erfahrungswissenschaft. Die Naturwissenschaft erforscht nicht die Natur, sondern eine bestimmte Schicht der Natur, nämlich den Inbegriff alles dessen, was zugleich zeitlich und gesetzlich ist. Dieser Inbegriff ist eine Sphäre von Gegenständlichem, die strukturell einheitlich und wesentlich von allem anderen verschieden ist und die darum eine eigene Wissenschaft zu ihrer Erforschung verlangt.

Die Natur besitzt eine Reihe von Schichten. Diese Schichten sind als Schichten nicht durch sinnliche Wahrnehmung zu erfassen, sondern nur durch unsinnliche Schau, weil sie konstituierende Bestandteile des ontischen Baues der Natur sind. Als solche sind diese Schichten wirklich da. Sie sind nicht von uns hineingesehen, sondern unsinnlich herausgesehen. Und eine dieser Schichten ist der Naturwissenschaft zum Erforschen anheimgegeben. Nicht als ob die Naturwissenschaft sie unsinnlich herausgesehen hätte, sondern diese Schicht hat vermöge ihrer strukturellen Eigenständigkeit aus sich selbst heraus die Naturwissenschaft geboren und an sich wachsen lassen, und der Geist, den sie so erzeugt hat und den jeder echte Naturwissenschaftler besitzt, gestaltet sich an ihrem Wesen immer wieder neu.

Die Charakteristik der naturwissenschaftlichen Schicht muß richtig ver-

standen werden. Da es Gegenstände gibt, die zeitlich, aber nicht gesetzlich, und andere, die gesetzlich, aber nicht zeitlich sind, ist das zugleich besonders wichtig. Gesetzlich darf nicht zu eng im Sinne einer mathematisch formulierbaren, absoluten Gesetzlichkeit genommen werden. Statistische Gesetzlichkeit fällt so gut darunter wie biologische.

Unsere Schicht enthält noch speziellere Schichten in sich. Die interessanteste davon ist die, der die Physik zugeordnet ist: die Schicht des Meßbaren. Physik ist Maßwissenschaft. Sie sieht alles unter dem Maßaspekt. Alles andere ist ihr gleichgültig, muß ihr gleichgültig sein, denn der physikalische Geist ist an der echten Unterschicht des Naturwissenschaftlichen, der Schicht des Meßbaren, geboren. Letzten Endes ist die Welt — ihre Welt — so für sie eine Zahlenmannigfaltigkeit. Darin liegt durchaus nichts Seltsames, denn die ontische Struktur der Natur schließt das durch Zahlen Meßbare wirklich in sich ein. Man kann Plancks bekanntes Wort jetzt so zurechtformen: Physikalisch wirklich ist, was meßbar ist. Galilei ahnte das schon. In ihm war von dieser Schicht her der echte physikalische Geist geweckt, und so sehr auch seine Physik im einzelnen überholt wurde, den Gedanken des Maßcharakters wenigstens geahnt zu haben, wird stets sein unvergleichlicher Ruhm bleiben.

4. Die erste wissenschaftstheoretische Offenheit der Naturwissenschaft

Wir müssen die Lehre von den Schichten der Natur noch ein wenig verfolgen, um ihre Bedeutung für die Charakteristik der Naturwissenschaft ganz zu verstehen.

Wir fassen eine weitere Schicht ins Auge: die ontologische. Hier tritt ganz anderes in das geistige Blickfeld. Wir sehen Dinge. Die Dinge haben Eigenschaften. Die Eigenschaften haben an einem Ding kein bloßes Beisammen, sondern das Ding ist der Quellpunkt seiner Eigenschaften. Die Eigenschaften eines Dinges fordern innerhalb gewisser Grenzen einander. In ihnen und dem Ding ist die Gesamtheit der Beziehungen fundiert, die das Dinge haben kann. So unterscheiden wir beim Ding Sosein und Dasein. An seinem Sosein interessieren uns weiter die Homogenität und Heterogenität und ihre für das Ding spezifische Mischung. Wir finden die Dingwelt (und die Wirklichkeit überhaupt) durchherrscht von der Analogie. Wir untersuchen die Kausalität und ihre konstituierenden Momente. Wir studieren die Gesetzlichkeit, ihre Arten, ihren Zusammenhang mit Homogenität und Heterogenität, mit Kausalität. Dieser sehr spärliche Ausblick zeigt, wie hier die Welt des Natur-

wissenschaftlers vollständig versunken ist. Hier ist zwar auch Gesetzliches, aber kein Zeitliches und sicher kein Meßbares mehr. Wir erfassen hier Zeitloses an Zeitlichem. Auch die Naturwissenschaft kennt Zeitloses: Gesetze, Beziehungen, Zahlen. Aber dieses Zeitlose ist für sie nicht der Gegenstand, dessen zeitlose Struktur sie erforscht. Sie kennt es nur in seiner Eingesenktheit in das Zeitliche, in seiner Konkretisierung im Realen.

Die naturwissenschaftliche Schicht hat ein bestimmtes Verhältnis zur ontologischen Schicht. Sie ist ihr zunächst eingelagert, so wie etwa einem Gebirge der Inbegriff der Steilhänge über 60 Grad eingelagert ist. Aber nicht eingelagert wie ein Fremdes, sondern wie ein wesensmäßig dazu Gehöriges (das ist ja bei dem genannten Inbegriff auch der Fall). Aber auch das genügt noch nicht. Die naturwissenschaftliche Schicht existiert durch die ontologische. Sie ist vom Ontischen her bestimmt. Die ontologische Schicht gestaltet die naturwissenschaftliche von innen her. Die naturwissenschaftliche Schicht ist nur darum so, wie sie ist, weil die ontologische so ist, wie sie ist. Es läßt sich z. B. sehr schön bis in die kleinsten Einzelheiten hinein zeigen, wie die Induktion mit der spezifischen ontischen Struktur der realen Welt zusammenhängt und von ihr gefordert ist. Die naturwissenschaftliche Schicht ist also zwar in ihrer Struktur eigenständig, aber nicht in ihrer Existenz.

Ich habe diese Überlegungen zunächst gemacht, um die Gefahr zu bannen, in diesen und anderen Schichten der Natur nur zusammenhanglose Aufsplitterungen zu sehen. Es gehört zu den reizvollsten, aber auch schwierigsten Aufgaben der ontologischen Forschung, solche Zusammenhänge zu untersuchen.

Wichtiger für uns ist aber, daß uns dadurch die erste wissenschaftstheoretische Offenheit der Naturwissenschaft ganz deutlich geworden ist: Die Naturwissenschaft ist nicht imstande, alles über die Natur zu sagen. Daß diese Formulierung noch nicht ganz exakt ist, werden wir später sehen. Natürlich bezieht sich dieser Satz nur auf wissenschaftliche Aussagen, nicht auf weltanschauliche. Wir sprechen von wissenschaftstheoretischer Offenheit, weil die Wissenschaftstheorie der Naturwissenschaft ohne ein Eingehen auf andere wissenschaftstheoretische Dinge nicht verständlich ist.

5. Die Sphärenoffenheit der naturwissenschaftlichen Schicht

Die naturwissenschaftliche Schicht rückt in eine neue Beleuchtung, wenn wir die Frage erheben, ob die Sphäre der realen Welt eine geschlossene Sphäre ist. Ist alles, was in dieser Welt geschieht, von ihrer Struktur allein bestimmt? Eine einfache Besinnung zeigt, daß das nicht der Fall ist. In die naturhafte Welt greift Nicht-Naturhaftes, in die reale Welt greift Irreales mitbestimmend ein. Infolgedessen ist nicht jeder Zustand der realen Welt nur aus ihrer Struktur verständlich. Als einen speziellen Fall des Irrealen nenne ich die Gedanken (nicht das Denken, in das die Gedanken eingeschmolzen sind). Es hat keinen Zweck, auf die wunderliche Ahnungslosigkeit derer einzugehen, die glauben, das Denken durch Schaltungen, Steuerungen oder andere Prozesse im Gehirn erklären zu können. Nicht einmal psychische Vorgänge wie Vorstellungen und ähnliches reichen dazu aus. Daß hier etwas ganz Neues, etwas völlig anderes als Reales eingreift, ist heute jedem Einsichtigen klar. Der Streit geht im Grunde nur darum, wie dieses Irreale zu verstehen ist. Entsprechendes gilt von allen geistigen Werten.

Man muß das Mitbestimmen des Irrealen zunächst richtig verstehen. Es greift nicht unmittelbar in das Reale ein, sondern mittelbar durch das Ich des Menschen. Indem das Ich das Irreale erfaßt, in diesem Erfassen sich bewußt macht und seine Handlungen davon mitbestimmen läßt, sind auch alle physischen Vorgänge bei diesem Handeln von ihm mitbestimmt. So ist der Mensch der Durchbruchspunkt des Irrealen in die reale Welt, und darum ist der Mensch, als mitgeformt von diesem Irrealen, schon nichts mehr, was ganz naturhaft verständlich ist.

Beispiele für das Eingreifen des Irrealen in reale Vorgänge erlebt jeder in jeder Stunde. Wenn ich in diesem Augenblicke schreibe, so geschehen vielerlei physische Vorgänge: das Reiben der Feder auf dem Papier, die Eindrücke beim Schreiben, das Mitnehmen von winzigen Papierfasern, das Fließen der Tinte usw. Alle diese Vorgänge sind mitbestimmt von den Gedanken, die ich jetzt niederschreibe. Sie verlaufen anders, als sie verlaufen wären, wenn ich andere Gedanken niedergeschrieben hätte. Und daß sie überhaupt da sind, verdanken sie den mitzuteilenden Gedanken.

Also ist die reale Welt keine geschlossene, sondern eine offene Sphäre, und als Schicht dieser Welt hat die naturwissenschaftliche Schicht teil an ihrer Sphärenoffenheit.

Es wäre ein Irrtum zu glauben, man könnte solche Überlegungen einfach durch den Hinweis auf den Theoriecharakter dessen abtun, was von

den Gedanken gesagt wird. Eine Theorie über die Gedanken hat jeder, der unser Problem lösen will. Die meisten wissen es nur nicht. Wer die Gedanken nicht für irreal hält, hält sie für real, gleichgültig, ob er sich dessen bewußt ist oder nicht. Die Lösung des Problems der Offenheit oder Geschlossenheit der realen Sphäre ist also immer von einer Theorie über den Gegenstandscharakter der Gedanken abhängig, sie mag ausfallen wie sie will.

6. Der Sinn der Naturwissenschaft

Jede Wissenschaft will und muß verstehen, weil ihr Gegenstandsgebiet sich primär immer als ein Inbegriff von Vereinzeltem präsentiert. Verstehen heißt nämlich, Vereinzeltes in übergeordnete Zusammenhänge einstellen. Wenn das Phänomen des Regenbogens aus den Gesetzen der Brechung und Beugung erklärt ist, dann ist es verstanden. Es ist in die optische Gesetzlichkeit eingestellt, die wie jede Gesetzlichkeit wesensgemäß ihren Sonderfällen übergeordnet ist. An diesem allgemeinen Sinn der Wissenschaft hat die Naturwissenschaft selbstverständlich teil. Aber die Art, wie Vereinzeltes in übergeordnete Zusammenhänge eingestellt wird, kann sehr verschieden sein. Sie richtet sich nach dem Typus des Gegenstandes. Jede Gegenstandssphäre verlangt ihre eigene Art der Einstellung, und so folgt der besondere Sinn der Naturwissenschaft aus dem Spezifischen ihres Gegenstandes.

Der naturwissenschaftliche Gegenstand besitzt zwei Bestimmtheiten: zeitlich und gesetzlich. Zeitlich ist wesenhaft für Individualität. Nur Zeitliches kann individuell sein, und alles Individuelle ist zeitlich. Gesetzlich ist eine Form des Allgemeinen. Es gibt noch manches Allgemeine außer dem Gesetzlich-Allgemeinen. So spricht sich in der naturwissenschaftlichen Gegenstandscharakteristik jene eigenartige Synthese von Individuellem und Allgemeinem aus, die den besonderen Sinn der Naturwissenschaft ausmacht. Das Ziel der Naturwissenschaft ist nicht, Gesetze aufzustellen. Ein bloßes Hinstellen von Gesetzen ist kein Verstehen. Gesetze sind ihr nur Mittel zum Zweck. Ihr spezifischer Sinn ist, das Individuelle ihrer Sphäre aus dem Gesetzmäßig-Allgemeinen heraus zu verstehen. Anfang und Ende der Naturwissenschaft ist immer das Individuelle der realen Welt. Alles, was dazwischen liegt, dient nur dem Zweck, dieses Individuelle zu verstehen, mag es auch noch so selbständig auftreten und sternenweit von allem Individuellen entfernt erscheinen. Jetzt erst offenbart sich die volle Bedeutung der Charakteristik der Naturwissenschaft als Erfahrungswissen-

schaft. Keine Theorie der Naturwissenschaft hat Selbstwert, jede hat nur Wert durch ihre Erfahrungsrelativität.

Da die Art des Verstehens vom Gegenstand her bestimmt ist, ist sie für jede Wissenschaft verschieden, die einer strukturell eigenständigen Sphäre zugeordnet ist. Die naturwissenschaftliche Art ist nur *eine* der Arten. Die Mathematik sieht auch Vereinzeltes: Zahlen, mathematische Räume. Aber dieses Vereinzelte ist nicht individuell. Es gibt beliebig viele Zahlen 3 oder Kreise vom Radius 10 cm, die ohne jeden individuellen Unterschied absolut gleich sind. Trotzdem stellt auch die Mathematik ihr Vereinzeltes in übergeordnete Zusammenhänge ein: Zahlen in Zahlgesetze, höhere Gebilde wie z. B. Gleichungen in Theorien wie z. B. die Galoissche Theorie, mathematische Räume in die Theorie der Krümmung usw. Auch die Geschichtswissenschaft hat Vereinzeltes vor sich. Wir kennen seine gegenstandstheoretische Bestimmung aus einer früheren Überlegung (5). Diejenigen Vorgänge der realen Welt, die in ihrem Ablauf von Irrealem mitbestimmt sind, sind die historischen Vorgänge. Dieses Vereinzelte ist individuell. Aber seine Individualität ist von anderer Art als die naturwissenschaftliche. Die naturhafte Individualität ist aus Gesetzmäßig-Allgemeinem heraus zu verstehen, die historische Individualität jedoch nicht, weil das Eingreifen von Irrealem in die reale Welt an keine Gesetzlichkeit gebunden sein kann. Hier haben wir *Original-Individuelles*. Seine Einstellung in übergeordnete Zusammenhänge besorgt die Geschichtswissenschaft, indem sie es von geistigen Werten her versteht. Der Wert ist ja gegenüber allen seinen Erfüllungen immer das Übergeordnete. Diese kurzen Hinweise sagen uns noch etwas Allgemeines über den Sinn der Naturwissenschaft: Die Naturwissenschaft ist nur *ein* Typus von Wissenschaft, sie ist nicht *der* Typus.

7. Die Grenzen der Naturwissenschaft

In dem Sinn der Naturwissenschaft liegen ihre Grenzen beschlossen. Mit naturwissenschaftlichen Mitteln läßt sich nur die naturwissenschaftliche Schicht erfassen. Alles, was außerhalb dieser Schicht liegt, ist für die Naturwissenschaft unfaßbar. Keine ihrer Theorien ist imstande, über diese Schicht hinauszudringen, weil sie alle ganz und gar von ihr geformt und nur für sie da sind. *Die Grenzen der Naturwissenschaft sind also vollständig bestimmt durch die Grenzen des naturwissenschaftlichen Gegenstandsbereiches.* Alles, was in diesen Bereich hineinfällt, untersteht ihr; alles, was außerhalb des Bereiches liegt, kann für sie kein Problem werden.

Man hat Grenzen der Naturwissenschaft aufwerfen wollen, die scheinbar im Inneren ihres Bereiches liegen. Man sagt, die Naturwissenschaft stoße auf die Gegebenheit der Naturdinge, die sie nicht mehr erklären könne, sondern einfach hinnehmen müsse. Aber das ist wissenschaftstheoretisch falsch gesehen. Jeder Wissenschaft ist ihr Gegenstandsgebiet gegeben. Eine Erklärung dieser Gegebenheit ist nicht ihre Angelegenheit, ist überhaupt nicht Aufgabe einer Wissenschaft, sondern Aufgabe der Weltanschauung. Weit häufiger hört man den Einwurf, die Naturwissenschaft erfasse das Wesen der Naturdinge nicht. Auch hier liegt wissenschaftstheoretische Unklarheit vor. Von Dingen sollte man überhaupt nicht reden, denn die Naturwissenschaft ist nur einer Schicht der Dinge zugeordnet. In das Wesen dieser Schicht dringt die Naturwissenschaft durchaus ein, wenn auch nicht mit einem Male, sondern in langsamer Annäherung. Wenn das elektromagnetische Feld ein Letztes, Unreduzierbares ist und die Naturwissenschaft alle Bestimmtheiten dieses Feldes kennt, dann hat sie das Wesen der Elektrizität als einer Erscheinung in ihrer Schicht erfaßt. Aber der Einwand versteht Wesen im ontologischen oder metaphysischen Sinne, und dieses Wesen faßt die Naturwissenschaft nicht. Aber es ist Unverstand und Ungerechtigkeit, ihr daraus einen Vorwurf zu machen, denn dieses Wesen gehört nicht zu ihrem Gegenstandsgebiet.

Je sicherer die Naturwissenschaft bewußt oder instinkthaft im Besitz ihrer Grenzen ist, desto gewaltiger kann sie ihre Kraft auf die Lösung ihrer Aufgabe und den Ausbau ihrer Mittel konzentrieren. Die Naturwissenschaft fing erst dann an, Wissenschaft und groß zu werden, als ihre Grenzen — etwa zu Galileis Zeiten — aufzudämmern begannen. Vorher gab es nur verstreutes Naturwissen. Begrenzung bedeutet nicht Schwäche, sondern Energieballung. Alles Sehnen über die Grenzen hinaus läßt die Pflege des eigenen Hauses versäumen.

Je besser der Naturwissenschaftler die Grenzen seiner Wissenschaft erkennt, desto mehr wird er fremdes Forschen achten. Er wird etwa ontologische Überlegungen (4) nicht verstehen und nicht mitmachen können, weil ihm die Gabe dieser Schau versagt ist. Aber er wird sich hüten, von Phantasie oder Unexaktheit zu reden. Es ist nicht alles Phantasie, was nicht naturwissenschaftlich ist. Die Exaktheit von formulierten Einsichten ist genau so groß, wie der Gegenstand sie zuläßt. Exakt ist nicht bloß das, was man in Formeln und Zahlen ausdrücken kann. Er wird auch die Sinnlosigkeit des Geredes von einer naturwissenschaftlichen Weltanschauung einsehen. So wenig wie eine mathematische oder historische ist eine naturwissenschaftliche Weltanschauung möglich. Vor allem

aber wird er davor bewahrt sein, seine Art des Denkens, seine Methode, seine Kategorien und Begriffe auf andere Gegenstandsgebiete zu übertragen. Alle diese Mittel und Ergebnisse naturwissenschaftlicher Erkenntnis sind geformt von den ontischen Bestimmtheiten des naturwissenschaftlichen Gegenstandsbereiches. Andere Bereiche verlangen andere Mittel und ergeben andere Kategorien und Begriffe. Ein Physiologe sagte mir einmal: Wenn die Philosophen uns Naturwissenschaftlern keine bessere Philosophie bieten, dann machen wir uns unsere Philosophie selber. Ich fragte ihn, ob er sich seine Naturwissenschaft auch selber mache. Daß das eine grundsätzliche Widerlegung war, verstand er nicht, weil er nur naturwissenschaftlich sehen konnte. Daß bei solcher Übertragung eine groteske und barbarische »Philosophie« herauskommt, versteht sich von selbst. Die »philosophischen« Bestrebungen des im höchsten Grade an dieser Naturwissenschaftshysterie leidenden Neupositivismus zeigen das deutlich, wie sie etwa in der glücklicherweise jetzt ins Ausland abgewanderten Zeitschrift »Erkenntnis« vorliegen. Ein Parallelbeispiel bietet die Logistik, die mathematische Erkenntnis auf die Logik überträgt und dadurch an den eigentlichen logischen Problemen ganz und gar vorbeisieht.

Wir sollen Naturwissenschaft besitzen, aber nicht von ihr besessen werden.

8. Der phänomenologische Charakter der naturwissenschaftlichen Sphäre

Wir müssen die reale Welt, von der wir ausgingen, noch unter einem bisher nicht angewandten Aspekt betrachten und erhalten dadurch eine völlig neue Schau der Naturwissenschaft, die abschließt und weiterführt.

Die reale Welt ist mit der Brutalität ihrer Wirklichkeit da. Nur ein Narr kann dieses Dasein leugnen. Wenn wir das Dasein aber exakt ausdrücken wollen, so müssen wir sagen: Sie ist gegeben. Und in diesem Gegebensein liegen zwei Momente. Erstens dies: sie ist uns gegeben. Alles Gegebensein umschließt sinnotwendig diese Polarität: Das Gegebene und etwas, dem es gegeben ist. Beides gehört zusammen und fordert einander. Zweitens dies: Sie ist allen Menschen im allgemeinen in der gleichen Weise gegeben. Geringe, leicht vom Menschen her verständliche Unterschiede ändern daran nichts. In dieser ganzen Überlegung ist alle Theorie ausgeschaltet. Wir beschreiben einfach. Die Menschen mögen theoretisch noch so verschieden denken — die reale Welt ist ihnen vor allem Denken in der gleichen Weise gegeben. Wir nennen die so betrachtete Welt die phänomenologische Welt.

Phänomenologisch soll nur das schlichte, theorienfreie Gegebensein ausdrücken, weiter gar nichts.

Die phänomenologische Welt ist nichts Konstruiertes, nichts Schemenhaftes. Sie ist einfach die Welt des täglichen Lebens, die Welt des homo faber. Wer mittags seine Kartoffeln ißt, muß nicht erst über die Realität der Kartoffeln theoretisieren, um essen zu können. In dieser Welt lebt und handelt der Mensch. Und in dieser Welt arbeitet auch die Naturwissenschaft. Sie muß es, denn sie schneidet ja nur eine besondere Schicht aus dieser Welt heraus. Auch die Naturwissenschaft braucht nicht erst zu entscheiden, ob die idealistische oder die realistische Theorie recht hat, bevor sie den Aufbau der Sterne untersucht. Sie arbeitet in der vortheoretischen gegebenen Wirklichkeit. Gewiß steht sie ihrer Welt auch theoretisch gegenüber. Aber ihr Theoretisieren bezieht sich nicht auf die Realität der Welt, sondern auf ihre Struktur. Sie ist gar nicht imstande, anderswo als in dieser Welt zu forschen. Denn durch die ontische Struktur dieser Welt, die das Individuelle von Gesetzmäßig-Allgemeinem abhängig zeigt, ist sie ja gerade entstanden.

Alles nicht unmittelbar Gegebene in der Naturwissenschaft, wie die letzten Baubestandteile der Materie, Gene usw. stellen also keine Überschreitungen der phänomenologischen Welt dar, sondern sind nur Ausgestaltungen von ihr. Das ist alles prinzipiell-erfahrbar. Die Naturwissenschaft umfaßt nicht nur unmittelbar Gegebenes, sondern auch mittelbar Gegebenes.

Daß die psychische Welt auch zur phänomenologischen gehört, weil Triebe, Gefühle, Vorstellungen usw. unabweisbar da sind, brauche ich nicht noch eingehend zu zeigen.

Als Schicht der realen Welt hat also die naturwissenschaftliche Schicht teil an ihrem phänomenologischen Charakter.

9. Die prinzipielle Erfahrbarkeit der phänomenologischen Welt

Über die ganze reale Welt erstreckt sich die prinzipielle Erfahrbarkeit. Es gibt keinen realen Gegenstand in ihr, der nicht auch prinzipiell-erfahrbar wäre.

Wir müssen uns sorgfältig hüten, diese Feststellung falsch zu verstehen.

Sie bedeutet erstens nicht, daß alle realen Gegenstände faktisch erfahren werden. Aber sie gehören alle auch zum Bereich der möglichen Erfahrung.

Sie bedeutet zweitens nicht, daß die Urteile der Naturwissenschaft nur Tatsachenurteile sind. Sie schließt lediglich ein, daß die Naturwissenschaft mit der Erfahrung ansetzen und bei ihr enden muß. Alles, was dazwischen liegt, kann weitab von aller Erfahrung liegen und ist nur mittelbar durch Anfang und Ende bedingt.

Sie bedeutet drittens nicht, daß die reale Welt ausschließlich dem Erfahrungsforschen unterworfen ist, daß also die naturwissenschaftliche Sphäre mit ihr zusammenfällt. Sie schließt die Ontologie nicht aus, die ja das Zeitlose im Zeitlichen, das nur geistig schaubare Gefüge im Erfahrungsmäßigen erforscht. Es gibt zwar eine Erfahrungstotalität gegenüber der realen Welt, aber sie ist nicht innerlich, sondern äußerlich verstanden, indem die ganze reale Welt auch unmittelbar oder mittelbar erfahrungsmäßig Gegebenes darbietet.

10. Gegebene und absolute Realität

In dem Gegebensein der realen Welt liegt eine Relativität: Die Bezüglichkeit auf ein erfahrendes Ich, auf ein Bewußtsein. Damit steht aber sofort ein weiteres Problem vor uns: Ist die Welt auch real als nicht gegebene? Besitzt sie nicht bloß gegebene, sondern auch nichtgegebene, absolute Realität?

Man kann diese Frage auch so formulieren: Würde die reale Welt da sein, auch wenn es kein Bewußtsein gäbe? Es ist überflüssig, die Berechtigung dieser Frage durch den Hinweis auf die Traumwirklichkeit oder die eidetische Wirklichkeit nachweisen zu wollen. Sie liegt schon in der Polarität des Bewußtseins beschlossen: Das Bewußtsein verlangt ein Etwas und ein Ich, dem dieses Etwas bewußt ist. Es ist aber nicht überflüssig, darauf aufmerksam zu machen, daß sie auch für Psychisches gilt. Wäre Seelisches da und wie wäre es da, wenn es kein Bewußtsein gäbe? Hätte es z. B. auch dann den Wesensunterschied vom Physischen oder nicht?

Wir müssen also zwischen gegebener und absoluter Realität unterscheiden. Die erste ist ichbezüglich, die zweite nicht.

11. Das Aufgewiesensein einer neuen Sphäre

Damit ist eine neue Sphäre aufgewiesen.

Sie ist neu. Denn ihr spezifisches Merkmal ist, daß sie prinzipiell-unerfahrbar ist. Das ist ja doch gerade die Frage: Wie ist die phänomenologische Welt, wenn es kein Ich, kein Bewußtsein gibt, wenn sie also nicht erfahren werden kann?

Sie ist aufgewiesen. In der Besinnung darauf, daß gegeben und absolut, so wie wir sie definiert haben, korrelative Bedeutungen sind, ist sie aufgezeigt. Gibt es Gegebenes, dann muß es auch Ungegebenes geben, was immer es sein mag. Es ist also sinnlos zu fragen, ob unsere Frage nach der absoluten Realität notwendig sei. Die Sphäre ist eben aufgezeigt. Wenn ich jemanden auf die blaue Farbe der Schatten im Schnee hinweise, kann er nicht entgegnen, es sei doch nicht notwendig, daß er hinsehe oder daß er nach der Farbe dieser Schatten frage. Was aufgewiesen ist, präsentiert sich mit der Sicherheit seiner Wirklichkeit und kann nicht mehr geleugnet werden.

Vielleicht erwidert man: Man kann nicht mit Hilfe einer Fiktion eine neue Sphäre aufweisen. Dadurch wird sie selber fiktiv. Denn Bewußtsein und das, was ihm gegenübersteht, sind nicht bloß da in der Welt, sondern gehören zusammen. Man darf sie nicht, wie es in der Fiktion geschieht, auseinanderreißen.

Aber erstens handelt es sich nicht um eine Fiktion. Es war bestimmt einmal eine Zeit, wo es kein Bewußtsein gab. Und zweitens ist die Erwiderung schon in der neuen Sphäre drin, ohne es zu wissen. Denn sie setzt eine solche Verkoppelung von Bewußtsein und seinem Gegenstand voraus, daß der Gegenstand ohne Bewußtsein nicht existieren kann. Wer aber diese Voraussetzung nicht zugibt oder auch nur sagt, daß er nicht wissen kann, ob der Gegenstand ohne Bewußtsein zu existieren imstande sei oder nicht, gibt damit die Erwiderung preis und die Rechtsmäßigkeit unseres Weges zu.

Wenn jemand schließlich meint, die phänomenologische Welt genüge ihm, man dürfe nicht darüber hinausfragen, sie sei das Letzte, dann ist auch er damit schon selber in der neuen Sphäre, ohne sich dessen bewußt zu sein. Denn alle Letztaussagen sind Aussagen über Prinzipiell-Unerfahrbares. Die Erfahrung ist unfähig zu beweisen, daß hier Letztheiten sind. Es wird also dabei über alle mögliche Erfahrung prinzipiell hinausgegangen.

Allgemein gesprochen: Man kann einwenden, was man will, — man gerät immer dadurch selber in die neue Sphäre. Mit solcher Unerbittlichkeit offenbart sich diese Sphäre.

12. Die Metaphysik

Die neue Sphäre ist die Sphäre der Metaphysik. Wie verhalten sich die phänomenologische und die metaphysische Sphäre?

Erstens fordern sie in der tatsächlichen Welt einander. Gibt es eine

phänomenologische Sphäre, dann gibt es auch eine metaphysische, und umgekehrt.

Zweitens ist es doch so, daß die metaphysische Sphäre für ein Ich zur phänomenologischen wird, sobald sie ihm gegeben ist. Es müssen also *Entsprechungen* zwischen beiden Sphären stattfinden. Es kann nichts in der phänomenologischen Sphäre geben, was nicht *irgendwie* in der metaphysischen grundgelegt ist. Wir können demnach durch vorsichtiges Schließen von der phänomenologischen Sphäre her in die metaphysische eindringen, wenn uns die metaphysische Sphäre und ihr Verhältnis zur phänomenologischen aufgezeigt sind. Das ist notwendige Bedingung. Der *erste* Zutritt zu einer originären Sphäre kann nur durch Erfassen dieser Sphäre geschehen. Das weitere Eindringen in sie hängt von ihrer Struktur ab.

Jetzt sind wir in der Lage, die allgemeinen charakteristischen Gegenstandsbestimmtheiten der metaphysischen Sphäre zu formulieren. Es sind 1. die prinzipielle Unerfahrbarkeit und 2. die Erschließbarkeit von der phänomenologischen Sphäre her.

Die metaphysische Sphäre lagert sich demnach an der *ganzen* Front der phänomenologischen Sphäre entlang, nicht nur an der naturwissenschaftlichen Schicht. Mit anderen Worten: Das erschließende Eindringen in die metaphysische Sphäre ist von *allen* Gegegebenheiten der phänomenologischen her möglich und notwendig, von den geistig schaubaren ontologischen so gut wie von den erfahrungsmäßigen naturwissenschaftlichen her.

13. *Das Vorgegebensein der phänomenologischen Sphäre*

Metaphysik ist Theorie. Die phänomenologische Sphäre ist ihr vorgegeben. Sie lagert in einem untheoretischen Bereich. Zum Verständnis der Naturwissenschaft ist es notwendig, sich dieses Vorgegebensein der phänomenologischen Sphäre so klar wie möglich zu machen. Wir tun es am besten von der Aufweisproblematik der Metaphysik her.

Auf unsere Frage, ob die phänomenologische Welt da wäre, auch wenn es kein Bewußtsein gäbe, sind zwei und nur zwei Antworten möglich: Ja oder nein. Die erste Antwort ist die des *metaphysischen Realismus*, die zweite die des *metaphysischen Idealismus*. Diese oft gebrauchten und oft mißbrauchten Worte sind damit genau erklärt. Es gibt noch ein ganz anderes wissenschaftliches Idealismus-Realismus-Problem: das erkenntnistheoretische. Bei ihm stehen sich nicht

Ich und reale Welt gegenüber wie beim metaphysischen, sondern die Gedanken und alles andere. Doch geht uns dieses Problem hier nichts an, weil es von dem metaphysischen so unabhängig ist, daß sich jede Lösung des einen mit jeder Lösung des anderen verbinden läßt. Ebenso bleibt vorläufig die Wahrheitsfrage des metaphysischen Realismus und Idealismus beiseite. Uns interessiert jetzt nur die Art, wie man von hier aus das Vorgelagertsein der phänomenologischen Welt verdeutlichen kann.

Ich bringe zunächst, nur zum Vergleich, eine Überlegung Galileis aus dem Saggiatore. Wenn Ptolemäus recht hat, wie sieht dann die erlebte Wirklichkeit aus? Genau so, wie sie tatsächlich erlebt wird. Die Sonne wird im Sprachgebrauch des gewöhnlichen Lebens im Osten auf- und im Westen untergehen. Wenn Kopernikus recht hat, wie sieht die erlebte Wirklichkeit dann aus? Ebenfalls genau so, wie sie tatsächlich erlebt wird. Die Sonne wird im Osten auf- und im Westen untergehen. Also besagt der täglich sichtbare Lauf der Sonne (des Mondes und der Sterne) nichts für und nichts gegen Ptolemäus oder Kopernikus.

Eine sehr kluge Überlegung, nur für die damalige Zeit zu klug.

Man übertrage diese Betrachtungsweise auf unser Problem. Wenn der metaphysische Idealismus recht hat, wie sieht dann die Welt aus? Genau so, wie sie tatsächlich erlebt wird: vollständig unabhängig vom Ich. Wenn der metaphysische Realismus recht hat, wie sieht die Welt dann aus? Ebenfalls so, wie sie tatsächlich erlebt wird. Also kann die gegebene Realität weder etwas für noch etwas gegen den metaphysischen Idealismus oder Realismus besagen

In der Tat würden ein Idealist und ein Realist, wenn sie in dem Augenblicke, wo ich dies schreibe, bei mir wären, in der gleichen Weise die beschneiten Felder draußen liegen, den Schnee vom Himmel fallen, die Vögel an den Futterkästchen hin- und herfliegen und die ersten Anzeichen der Dämmerung langsam kommen sehen. Eine Reise, die ein Idealist macht, wäre keine Reise in seinem Kopf, wie man in unbeschreiblicher Naivität wohl früher gesagt hat, sondern eine Reise genau in der Art der übrigen Menschen. Ein Materialist wird ein Gefühl der Liebe nicht als einen Prozeß in seinem Gehirn, sondern wie jeder andere erleben.

Unsere Betrachtung kann überaus deutlich machen, wie alle Aussagen über die phänomenologische Welt vormetaphysische Aussagen sind. Vor allen verschiedenen metaphysischen Standpunkten liegt diese eine phänomenologische Welt, von der sie alle ausgehen müssen.

14. Die Ordnungen der Erkenntnis und der Sache

Wir ersehen, daß zwischen zwei Wissenschaften durchaus nicht dasselbe Verhältnis zu bestehen braucht wie zwischen ihren Gegenständen. Die Ordnungen der Erkenntnis und der Sache können entgegengesetztes Gefüge zeigen.

In der Ordnung der Erkenntnis ist die Naturwissenschaft als eine Wissenschaft von der phänomenologischen Welt das erste, die Metaphysik das zweite. In der Ordnung der Sache ist die metaphysische Sphäre das Absolute, das Grundlegende, das Selbständige, der Kern. Die phänomenologische Sphäre ist als Erscheinungsform der metaphysischen das Relative, die Oberfläche, das Getragene.

Die Ordnung der Sache spiegelt sich aber in einem anderen Sinne in der Ordnung der Erkenntnis. Wo überhaupt Wandelbarkeit besteht, ist das Tragende notwendig weniger wandelbar als das Getragene. Es braucht nicht unwandelbar zu sein, weil es ja die Möglichkeiten für die Wandlungen des Getragenen enthält. Aber gerade in dieser Beziehung liegt seine geringere Wandelbarkeit mit begründet. In der Ordnung der Erkenntnis haben wir ein analoges Verhältnis, und darauf beruht es, daß die Metaphysik nicht vollständig in den Wandel der naturwissenschaftlichen Erkenntnis einbezogen ist, soweit sie überhaupt von ihr abhängig sein kann, da sie ja korrelativ zu der G e s a m t h e i t des phänomenologischen Wissens, nicht bloß zu dem naturwissenschaftlichen Wissen ist. Ich wähle zuerst einen Vergleich. Bei einem Sturm auf dem Meere sind nur die oberflächlichen Schichten in die Gewalt der Bewegtheit hineingerissen. Je tiefer man geht, desto ruhiger ist das Wasser, und unter einer gewissen Tiefe vollziehen sich nur mehr die inneren Strömungen der Schichten selber, die von den zufälligen oberflächlichen Zuständen unberührt sind. Die allgemeinsten Fragen der Metaphysik als die tiefsten weisen nur die innere Bewegtheit ihr eigenen Problematik auf, die von allen naturwissenschaftlichen Problemen wenn überhaupt, dann nur peripher berührt wird. Die besonderen Fragen der Metaphysik (Metaphysik des Anorganischen, des Biologischen, des Psychischen) zeigen als näher der Oberfläche liegend schon eine größere Bestimmtheit vom Wandel der naturwissenschaftlichen Erkenntnisse her. Aber auch ihre Lösungen wechseln durchaus nicht mit den naturwissenschaftlichen Lösungen. Das alles ist theoretisch gemeint, nicht historisch. Die Geschichte zeigt — wir kommen später noch einmal darauf zurück —, daß die Metaphysik viel mehr der Gebende als der Empfangende gegenüber der Naturwissenschaft war. Das theoretische Verhältnis macht auch die Schwere des Fehlers

überaus deutlich, der zu allen Zeiten, ganz besonders aber heute, von Philosophen und Naturwissenschaftlern gemacht worden ist und immer wieder gemacht wird: daß man nämlich die jeweiligen naturwissenschaftlichen Lehren für endgültig und absolut hält und von ihnen aus die Metaphysik aufbaut.

Daraus erwächst nun das reizvolle Problem, die Anteile vergleichend zu formulieren, die die beiden Bezirke des Phänomenologischen, der naturwissenschaftliche und der nicht-naturwissenschaftliche, theoretisch am Aufbau der Metaphysik haben. Mit aller Vorsicht möchte ich folgendes aufstellen. Die Abhängigkeit vom naturwissenschaftlichen Wissen bedeutet nur Ausgestaltungen dessen, was die Metaphysik schon vom nicht-naturwissenschaftlichen Wissen hier zu besitzen imstande ist. Zum mindesten gibt es keine wichtige metaphysische Frage, die ausschließlich durch naturwissenschaftliches Wissen gelöst werden kann. Die tiefsten Fragen der Metaphysik sind vollständig vom nicht-naturwissenschaftlichen Bezirk aus lösbar.

Es ist falsch, wegen dieser Verhältnisse von einer Überzeitlichkeit der Metaphysik im Gegensatz zur Naturwissenschaft zu reden. Das ist ein Gedanke theologischer Provenienz, der theologisch Richtiges auf fremde Sphären überträgt. Überzeitliche Geltung hat jede Wahrheit, die naturwissenschaftliche so gut wie die metaphysische. Aber Metaphysik und Naturwissenschaft als Forschungsinbegriffe stehen beide in der Zeit. Nur besitzt die Metaphysik eine weit geringere historische Bewegtheit als die Naturwissenschaft.

15. Die drei Arten der Metaphysik

Das Wort Metaphysik ist vieldeutig. Uns hat sich eine bestimmte Art der Metaphysik zwangsläufig ergeben. Wir wollen nun sehen, in welche historische Form sie hineinpaßt und warum die anderen Formen falsch sind. Wir werden dadurch zwar unsere Form nicht mehr sichern, als sie an sich schon gesichert ist. Aber überall, wo den anderen Formen Abbruch getan werden kann, geschieht ein gutes Werk.

Wenn man ganz ausgefallene Formen beiseite läßt, dann kann man sagen, daß sich drei Arten der Metaphysik als überaus typisch durch die ganze Geistesgeschichte bewegen: die Vollständigkeitsmetaphysik, die Weltanschauungsmetaphysik und die Wesensmetaphysik.

Keine dieser drei Arten kommt ganz rein vor. Jede ist immer irgendwie mit den anderen gemischt. Man kann deshalb nur fragen, wo eine Art relativ am reinsten gegeben ist. Das ist, was die Vollständigkeitsmeta-

physik angeht, bei manchen Positivisten der Fall, z. B. bei Heymans, was die Weltanschauungsmetaphysik betrifft, bei vielen großen Philosophen. Die Wesensmetaphysik findet man verhältnismäßig sehr rein bei Aristoteles, allerdings nur der Tendenz, nicht der tatsächlichen Ausführung nach.

16. Die Vollständigkeitsmetaphysik

Diese Metaphysik versucht, ein möglichst vollständiges Weltbild zu geben, indem sie die Ergebnisse aller Wissenschaften zu einem Ganzen zusammenfaßt.

Wir lehnen es ab, hier noch von Wissenschaft zu reden. Denn es wird ja doch nur wiederholt, was andere Wissenschaften schon gesagt haben. Und wenn auch manchmal die Zusammenfügung nicht leicht ist, so wird doch im Grunde aus zehn Büchern ein elftes gemacht. Ich glaube darum auch nicht, daß eine reine Vollständigkeitsmetaphysik Aussicht auf längeren Bestand haben würde. Dafür bietet sie geistig zu wenig. Sie erhält sich eigentlich nur, weil sie immer mehr ist, als sie sein will.

17. Die Weltanschauungsmetaphysik

Sie setzt Metaphysik gleich Weltanschauung. Nun ist Weltanschauung etwas, was immer da sein wird und immer da sein muß. Es steht auch, ganz abstrakt gesprochen, nichts im Wege, sie Metaphysik zu nennen. Aber das wäre nicht bloß wegen all der Dinge, die in der Wortbedeutung auf ihrem langen Wege durch die Geschichte mitschwingen, unangebracht, sondern vor allem deshalb, weil dann neben die Weltanschauung als Nichtwissenschaft eine Wissenschaft tritt, die jenen Namen besser verdient. Um allen Ineinssetzungen und Verwechslungen den Boden zu entziehen, muß wenigstens kurz angedeutet werden, warum die Weltanschauung keine Wissenschaft ist.

Der letzthin entscheidende Unterschied zwischen Weltanschauung und Wissenschaft liegt in ihrem Inhalt. Die Wissenschaft hat notwendig einen Gegenstand, und ihn zu verstehen, ist ihr Ziel. Auch die Weltanschauung hat einen Gegenstand. Aber das ist nicht die Hauptsache für sie. Sie sagt nur soweit etwas über seine Struktur aus, als es von ihrer eigentlichen Aufgabe gefordert wird. Und diese Aufgabe ist, daß sie der Welt und dem Leben einen Sinn gibt. Sie gibt Antwort auf die einzige Frage an die Welt, die neben der der Wissenschaft anvertrauten Strukturfrage möglich ist, auf die Frage nach dem Sinn der Welt.

Wissenschaft und Weltanschauung unterscheiden sich in ihrer Begründung. Die Wissenschaft bleibt prinzipiell im Bereich des theoretischen Verstehens. Aber zum Sinn der Welt führt kein theoretischer Weg. Man erfaßt ihn aus irgendwelchen Urgründen des Menschen heraus. Deshalb kann Weltanschauung nie theoretisch begründet oder theoretisch entwertet werden. Einzig ihre Bewährung im Leben entscheidet über sie.

Wissenschaft und Weltanschauung unterscheiden sich in ihrem Träger. Konstituierender Träger der Wissenschaft ist immer der einzelne, mag er auch noch so stark von soziologischen Faktoren (Rasse, Kultur, Gesellschaftsschicht u. a.) mitbestimmt sein. Weltanschauung aber hat als Träger immer eine Gemeinschaft. Noch nie hat ein einzelner eine Weltanschauung neu gebracht; er war im besten Falle der Sprecher einer Weltanschauung, die schon latent in der Gemeinschaft da war.

Wissenschaft und Weltanschauung unterscheiden sich in ihrer Form. Wissenschaft ist immer Bruchstück, immer auf dem Wege, niemals fertig. Weltanschauung ist stets Ganzes, immer fertig, immer vollendet. Sie kann wachsen. Aber sie wächst wie ein Organismus, der schon immer als Ganzes fertig ist und sich nur ausgliedert.

So kann also eine wissenschaftliche Metaphysik niemals Weltanschauung sein.

18. Die Wesensmetaphysik

Sie geht irgendwie auf das Wesen der Dinge, auf das Innere der Welt, auf die »Mütter des Seins«.

Die Metaphysik, zu der unsere Überlegungen führten, ist eine Wesensmetaphysik. Denn sie studiert das der phänomenologischen Welt zugrunde Liegende, sie Tragende. Aber sie hat all das Schiefe, das Unexakte, das Phantasievolle, das nicht dazu Gehörige abgestreift, das sich im Laufe der Geschichte in die Metaphysik eingeschlichen hat. Darum spricht sie auch nicht von Wesen, weil dieses Wort vieldeutig ist; sie duldet es nur in den Überschriften der Arteneinteilung.

Diese Metaphysik hat alle Eigenschaften, die eine Wissenschaft haben muß. Ihre Sphäre stellt ein strukturell in sich geschlossenes, eindeutig umschriebenes Gebiet dar. Ihre Gegenstände haben zugleich die beiden Bestimmtheiten, daß sie prinzipiell-unerfahrbar und vom Phänomenologischen her erschließbar sind. Danach läßt sich von jedem präsentierten Gegenstand mit aller Sicherheit sagen, ob er dazu gehört oder nicht. Sie hat eine spezifische, vom Gegenstand her geforderte Methode: sie schließt auf Grund der Entsprechungen, die zwischen ihrer und der phänomenologischen Sphäre bestehen müssen. Das Gewicht ihrer Erkenntnisse ist

das der Wahrscheinlichkeit, die in manchen Fällen fast die Grenze der Sicherheit erreicht. Ein größeres läßt der Gegenstand nicht zu. Ihr Gegenstand besitzt eine Verborgenheit, eine Verhülltheit durch die Decke des Phänomenologischen. Sie kann niemals unmittelbar an ihren Gegenstand heran. Darum ist es unmöglich, daß ihre Methode die Exaktheit der mathematischen und der naturwissenschaftlichen erreicht. Die Sicherheit einer Erkenntnis ist notwendig gegenstandsrelativ.

Das Gebiet, das wir fanden, ist noch keiner Wissenschaft zugeteilt, ist aber immer zur Metaphysik gerechnet worden. Da die Metaphysik korrelativ zu den Wissenschaften von der Natur (Physis) ist, ist ihr Name durchaus zutreffend.

Metaphysik ist damit als rechtmäßige Wissenschaft aufgestellt.

19. Der metaphysische Realismus und die Naturwissenschaft

An sich gehört ein Eingehen auf die inhaltlichen Probleme nicht zu unseren wissenschaftstheoretischen Ausführungen. Aber wir haben bisher so selbstverständlich im Sinne des metaphysischen Realismus (13) gesprochen und das Realismusproblem ist den Naturwissenschaftlern von Planck in einer wissenschaftstheoretisch so unrichtigen Form dargeboten worden, daß wir kurz darauf eingehen müssen.

Die Lösung des metaphysischen Idealismus-Realismus-Problems ist so leicht, daß man in der Tat fast von einer Selbstverständlichkeit des Realismus sprechen kann. Alle Schwierigkeiten kommen nur daher, daß dieses Problem mit dem gleichnamigen erkenntnistheoretischen (13) verwechselt oder vermengt wird. Darum hat es auch nur ganz wenige echte metaphysische Idealisten gegeben. Berkeley ist einer der reinsten.

Gegen den metaphysischen Idealismus und für den Realismus steht die gesamte Struktur der phänomenologischen Welt mit einem solchen Gewicht, daß man hier ruhig von einer sicheren Erkenntnis sprechen kann. Es genügt, auf das Phänomen und der (in Ding, Geschehen und Gesetzmäßigkeit) ichunabhängigen Welt hinzuweisen, das metaphysisch seine Entsprechung haben muß. Nur nebenher seien die Konsequenzen des Idealismus erwähnt, die zu der Narrheit des Solipsismus führen, wenn man nicht mit Berkeley den lieben Gott zu Hilfe nimmt.

Kant hat recht, wenn er den Idealismus eine metaphysische Grille nennt.

Daß über die Struktur der metaphysisch-realen Sphäre damit noch nichts ausgesagt ist, ist wohl klar.

Von entscheidender Wichtigkeit für das volle Verständnis der Naturwissenschaft ist es nun, daß diese ganze Überlegung im metaphysischen Erkenntnisbereich verläuft. Es ist also falsch, wenn Planck behauptet, die Naturwissenschaft sei nur auf dem Boden des metaphysischen Realismus möglich. Die Naturwissenschaft ist notwendig der phänomenologischen Sphäre zugeordnet, und hier haben wir die unbestreitbare Tatsache der ichunabhängigen Welt. Alles andere berührt die Naturwissenschaft nicht. Naturwissenschaft ist vormetaphysisch.

20. Die zweite wissenschaftstheoretische Offenheit der Naturwissenschaft

Wir erinnern uns der ersten wissenschaftstheoretischen Offenheit (4). Wir können und müssen sie jetzt exakt formulieren: Die Naturwissenschaft ist nicht imstande, alles über die Natur als phänomenologische Welt zu sagen. Inzwischen haben wir gesehen, daß phänomenologisch nur das eine Glied einer Korrelation ist, deren anderes Glied metaphysisch ist. Der phänomenologische Charakter der Natur verlangt notwendig eine zu den Wissenschaften seines Bereiches korrelative Wissenschaft. Das Phänomenologische ist in seinem Dasein und ontischen Wesen erst verständlich durch das Dasein des Metaphysischen. Der Forschungsraum der Naturwissenschaft geht also nicht nur nicht über die ganze phänomenologische Sphäre, sondern auch nicht über die metaphysische. Das ist die zweite wissenschaftstheoretische Offenheit der Naturwissenschaft. Ihre Forschungstotalität über die Natur ist in doppelter Hinsicht beschränkt. Wir können das ausdrücken, indem wir die beiden wissenschaftstheoretischen Offenheiten in dem Satz zusammenfassen: Die Naturwissenschaft kann nicht alles über die Natur sagen.

21. Naturwissenschaft und Metaphysik

Unsere Überlegungen führen zu den letzten und endgültigen Formulierungen über das Verhältnis von Naturwissenschaft und Metaphysik.

1. Die Naturwissenschaft verlangt als phänomenologische Wissenschaft notwendig eine korrelative Wissenschaft, und das ist die Metaphysik.

2. Die Naturwissenschaft ist theoretisch von der Metaphysik unabhängig. Es gibt kein metaphysisches Problem, das zuerst gelöst sein muß, damit ein naturwissenschaftliches Problem gelöst werden kann.

3. Die Metaphysik ist *wissenschaftsrelativ*. Sie setzt ein von ihr nicht errungenes (naturwissenschaftliches und ontologisches) Wissen voraus, von dem alle ihre Forschungen ausgehen.

4. Naturwissenschaft und Metaphysik liegen nicht in derselben Ebene, sondern in verschiedenen *Tiefenschichten*. Man kann nicht durch Verallgemeinerung oder Abstraktion von der Naturwissenschaft zur Metaphysik kommen.

22. Das historische Verhältnis von Naturwissenschaft und Metaphysik

Historisch ist das Verhältnis von Naturwissenschaft und Metaphysik ganz anders. In ihrem faktischen Dasein ist die Naturwissenschaft niemals unabhängig von metaphysischen Fragen gewesen. Sie hat immer metaphysische Bestandteile in sich gehabt, und ihre Geschichte ist im Grunde ein ständiges Befreien von solchen Bestandteilen, ein immer sorgfältigeres Herausarbeiten der reinen Naturwissenschaft. Dabei waren diese Bestandteile nicht bloß da, sondern spielten eine bestimmte Rolle. Den Vertretern der Naturwissenschaft waren sie als solche meist nicht bewußt.

Die Metaphysik ist nun selber auch nie rein gewesen, sondern immer eingebettet in Weltanschauung. Darum ist im allgemeinen schwer zu entscheiden, was den größeren Einfluß auf die Naturwissenschaft ausgeübt hat: das Metaphysische oder das Weltanschauliche. In einzelnen Fällen läßt sich der Einfluß des Metaphysischen mehr oder weniger deutlich absondern. Ich wähle zwei Beispiele.

Newtons Mechanik mit dem absoluten Raum, der absoluten Zeit, der absoluten Bewegung und allen Konsequenzen ist sichtbarlich herausgewachsen aus seiner dinglichen Auffassung des Raumes, also einer Metaphysik. Die bei den Naturwissenschaftlern fast allgemein verbreitete Meinung, die Naturwissenschaft könne alles über die Natur sagen, geht auf den Einfluß des Positivismus zurück. Der Positivismus hat die Naturwissenschaft immer begleitet und durchsetzt, bald mehr, bald weniger. Er war ihr Hofnarr. Seine Lehre von den Letztheiten — ob es nun die »Empfindungen« wie bei *Ernst Mach* und in ähnlicher Weise bei den Neupositivisten oder ob es die letzten naturwissenschaftlichen Baubestandteile der Materie, Felder o. ä. sind — ist zwar selten in die Naturwissenschaft übernommen worden, aber erzeugt doch ungewußt den genannten Gedanken.

Ich habe ein positives und ein negatives Beispiel genommen. Im allgemeinen ist der Einfluß der Metaphysik wohl mehr positiv gewesen.

Wie ist dieser Einfluß zu verstehen? Wie ist es möglich, daß Metaphysik auf die theoretisch von ihr ganz unabhängige Naturwissenschaft in einem positiven Sinne einwirken kann? Ich sehe von den Fällen ab, wo metaphysische Bestandteile ohne weiteres in die Naturwissenschaft aufgenommen waren und als naturwissenschaftliche angesehen wurden. Das ist sogar nach Galilei noch sehr häufig gewesen. Daß das Wort Substanz so oft in naturwissenschaftlichen, besonders in chemischen Büchern vorkommt, ist einer der sprachlichen Reste davon. Dann finde ich den Einfluß in zweierlei.

Erstens in einem Kräfteverhältnis: in dem Auslösen einer Kraft durch eine andere. Das Umfassendere und darum stärker Dynamische einer Metaphysik, namentlich wenn sie weltanschaulich eingebaut war, mußte ständig zu besonderen Problemen vortreiben, ohne daß man sich über den Charakter solcher Probleme immer klar war oder klar sein konnte. So lagen in dem Gemisch von Mythus, Weltanschauung und Metaphysik des griechischen Altertums schon echte naturwissenschaftliche Probleme, geboren aus diesem Gemisch und vollständig von ihm umspült. In aller Weisheit der Menschen stand das allgemeinste Wissen am Anfang. Es war gleichsam das Kraftreservoir, von dem aus und mit dessen Hilfe die Vorstöße in besondere Gebiete gemacht wurden. Der theoretisch reine Naturwissenschaftler ist unmöglich.

Zweitens in einem Sichtbarmachen, einem Sehenlassen. Ich glaube, daß zur Zeit Newtons ein anderer Aufbau der Mechanik gar nicht möglich war als der von ihm gegebene, der ihm durch seine Raummetaphysik erschaubar wurde.

Ich weiß, daß durch diese kurzen Andeutungen über die Art des Einflusses mehr Fragen aufgeworfen als gelöst sind. Sie wollen auch nicht abschließen, sondern nur zu weiterem Eindringen anregen.

ZUM KAMPF UM DIE NEUE TRAGÖDIE.

VON

HANS RESCH (BERLIN).

Zwei kleine Abhandlungen sind es, die — im Unterschied von den mächtigen und lauten Ereignissen auf der Bühne des politischen Geschehens — in aller Stille um Geltung auf der Spielbühne des Geistes, damit aber ebenfalls um Weltgeltung ringen, die, genau wie im politischen Geschehen, nur durch eine Weltbemächtigung erfolgen kann.

Eine neue Weltbemächtigung: auf 54 Seiten vollzogen von dem einen, auf 30 Seiten gar vom andern[1]), und doch von beiden so in Angriff genommen, daß die großen bisherigen Versuche der Weltbemächtigung vom Geistigen und Dichterischen her in ihren tiefsten Bewegtheiten gefaßt und da, wo sie für den Menschen von heute nicht mehr zureichen, aus den Angeln gehoben und durch neue Orientierungen ersetzt werden.

Merkwürdig ist nur, daß beide Versuche, obgleich sie ihren Angriffssturm an der gleichen Stelle angesetzt haben, einander noch nicht begegnet sind. Denn weder Langenbeck setzt sich mit Bacmeister auseinander noch dieser mit jenem. Und hätten eigentlich einander doch so dringend nötig, wenn ihr Anstürmen sich nicht unnötig verbreitern, von der Hauptangriffsstelle sich wegbewegen, sich vielmehr auf den entscheidenden Punkt konzentrieren soll, an dem die Bresche in die mächtige Mauer der bisherigen Weltbemächtigungspositionen geschlagen werden muß. Beide: der Jüngere wie der Ältere, der Beginner seines Lebenswerkes und sein Vollender, nehmen die Weltbemächtigung gleich ernst, so leidenschaftlich ernst, daß sie sie als im tiefsten Sinne religiöse Macht in Anspruch nehmen, die mit den Großmächten der Weltreligionen, vor allem des Christentums, durchaus in Konkurrenz treten kann, ja als Ansatz zu einer über die bisherigen religiösen Lösungen hinauswachsenden Überhöhung begriffen sein will. Beide sehen in der mit Lessing beginnenden Entwickelung speziell der deutschen Tragödie eine zwar in ihrem

---

[1]) Curt Langenbeck, Wiedergeburt des Dramas aus dem Geist der Zeit. — Albert Langen — Georg Müller Verlag, München. 54 S. (zuerst erschienen im »Inneren Reich« VI, 10/11). Ernst Bacmeister, Die Tragödie ohne Schuld und Sühne. — Franz Westphal-Verlag, Wolfshagen-Scharbeutz (Lübecker Bucht). 30 S.

Anstieg ungeheuer fruchtbare, ertragreiche und aufwärtsdrängende, nunmehr aber eben doch nicht mehr zureichende und darum abbruchreife Bewegung; beide sind von dem Geist der Zeit, und zwar in seiner zentralen Innerlichkeit, ergriffen, sind Revolutionäre des Geistes, die sich nicht mit einer »Reform an Haupt und Gliedern« begnügen, sondern eine radikale Erneuerung der Tragödie fordern. Nur daß der eine, seltsamerweise der Jüngere, auf eine Wiedergeburt, nicht etwa eine Nachahmung, sondern eine wirkliche schmerzhafte Wieder-Geburt der griechischen Tragödie aus der religiösen Verzweiflungssituation des heutigen Menschen heraus sich festlegt, während der Ältere, ohne die gewaltige religiöse Wirkung der antiken Tragödie preiszugeben, dieselbe Wirkung auf die heutigen Menschen nur von einem radikalen Bruch mit den letzten Voraussetzungen erblickt, auf denen die griechische Tragödie ruht, und aus denen Langenbeck, der junge Stürmer, die wiedergeborene deutsche Tragödie aufbrechen zu sehen hofft.

Denn zu den vier von ihm genannten Bedingungen, unter denen die griechische Tragödie erstand, und unter denen auch ihre Wiedergeburt zu erfolgen habe, — dem Erschüttertsein von der Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit des diesseitigen Menschenlebens, der ungebrochenen Gottgläubigkeit, der Unerbittlichkeit des über Menschen und Göttern waltenden grausamen Schicksals, und dem gefährlichen Bedrohtsein menschlicher Existenz tritt noch die fünfte, von ihm mit Nachdruck und Selbstverständlichkeit angenommen und mit religiöser Wucht verkündet: die unabweisbare Tatsache von der Verschuldung des Menschen durch sein Menschsein, insonderheit durch sein mit der heutigen Weltsituation — aus dem Geist der Zeit — zutiefst gegebenes Menschsein.

»Er« — der Mensch von heute — »fühlt dunkel, daß er eine außerordentliche, aufgehäufte Schuld begleichen muß — muß, ob er will oder nicht —, weil seine Vorfahren dem Leben und dem Schicksal gar zu viel schuldig geblieben sind . . . Weil der einzelne Mann dem Ganzen des Volkes und des Lebens alles schuldet, darum muß er einstehn für all die Geschlechts- und Artgenossen, die sich verschuldet haben. Dieser furchtbaren Gerechtigkeit beugen sich die Menschen nur widerwillig . . . sie möchten sich empören, weil nach ihrer Meinung ganz ungerecht mit ihnen verfahren wird. Aber sie werden nicht gefragt; es gibt keine Täuschung und keine Erlösung mehr; sie dürfen nur noch entscheiden, ob sie sich zurückziehen wollen von diesem schuldausgleichenden Kampf: dann bekennen sie ihre Schwäche; oder sie können in sich selbst beschließen, daß sie stark genug sein wollen und stark genug sein werden, den Aufruhr der Gewalten und Finsternisse zu durchdauern und zu zahlen mit ihrem Leben für alle, die bei ihnen und vor ihnen das Ziel und den Sinn und die Wahrheit verfehlt haben: dann bekennen sie in sich selbst und im Angesicht aller, die es bis dahin nicht wußten: daß ein wahrhaft neues Leben, ein neuer Glaube sich erheben kann aus den geläuterten, aus den fest entschlossenen Herzen, die die furchtbare Wahrheit erdulden und sie kräftigen durch die Tat.«

Mit diesem Bekenntnis zur Verschuldung des Menschen durch seine bloße Existenz verharrt Langenbeck noch immer im Chor derjenigen deutschen Dramatiker, die in Friedrich Hebbel den bis jetzt höchsten Gipfelpunkt der deutschen Tragödiendichtung erklommen haben. Nur setzt er sich leider, obwohl er die gesamte Entwicklung dieser Dichtung bis heute, einschließlich seiner eigenen Tragödiendichtung[1]) verwirft, gerade mit diesem stärksten, gewalttätigsten, grundsätzlichsten und reifsten Tragiker, Friedrich Hebbel, nicht auseinander, während er mit Shakespeare, Schiller und Kleist, damit aber mit einer Entwicklungsphase ringt, die zwar noch heute machtvoll wirksam, jedoch bis zu einem gewissen Grade bereits überwunden ist und daher das Problem, um das es hier geht, nicht in seinem Herzpunkt trifft. Auch wenn es gegenüber einer mit so viel echter Leidenschaft und aus innerer Not heraus geschriebenen wahrheitsmutigen Schrift hart klingt, muß es doch gesagt werden, daß er es sich ein wenig zu leicht machte, wenn er die aus dem Geist ihrer Zeit nur allzu erklärliche Shakespeare-Tragödie der Stil- und Formlosigkeit als entscheidend für den Hauptbeweis der Unbrauchbarkeit der germanischen Tragödie überhaupt verwendet, die höchste, strengste und — auch in der Form — vollendetste Schöpfung im Bereich dieser Tragödiendichtung jedoch übergeht. Auch Bacmeister hat in seiner kleinen Schrift — S. 10 ff. — das Unbefriedigende und Niederdrückende der Shakespeare-Tragödien unter Berufung auf Otto Ludwigs ebenfalls dahinzielende Anschauungen scharf erkannt und deutlich die Shakespeare-»Tragik« von der eigentlichen Tragik abgehoben. Mit dieser bereits längst vollzogenen Loslösung von Shakespeare als Tragödiendichter-Vorbild braucht natürlich nicht eine Loslösung von Shakespearischer Bühnen-Dichtkunst, auch nicht einmal von seiner sogen. Tragödiendichtung Hand in Hand zu gehen. Es würde genügen, ihn geschichtlich begriffen und als Lehrmeister der Tragödiendichtung überwunden zu haben[2]). Indem wir so die Ausein-

---

1) Von Curt Langenbeck sind folgende Tragödien erschienen: »Der Hochverräter«. Tragisches Schauspiel. »Heinrich VI.«, Deutsche Tragödie. »Alexander«. Tragödie. Sämtlich im Verlag Albert Langen-Georg Müller, München.

2) Im Anschluß an die in München gehaltene Rede Langenbecks hat eine hochwertige, durch ihre rhythmische Steigerung allein schon einen hohen ästhetischen Genuß gewährende Aussprache zwischen Langenbeck und Josef Magnus Wehner in den »Münchener Neuesten Nachrichten« (Nr. 47, 49, 52, 55/56, 62/63, 66) stattgefunden, die noch durch einen Aufsatz von Wehner in der Berliner Börsenzeitung (Nr. 115) »Shakespeare und das Elementare« sowie durch einen Aufsatz von Hanns Braun in der »Münchner Zeitung« (Nr. 42) ergänzt wird.

Diese Aussprache hat mehrere vertiefende Klarstellungen gezeitigt, aber die Kontroverse der Lösung nicht näher gebracht, auch nicht die anschließende Aussprache in der »Litera-

andersetzung mit ihm als nicht eigentlich zwingend anzuerkennen geneigt sind, scheint uns die Auseinandersetzung mit der weit über Shakespeare hinausgehenden Hebbel-Tragödie in das Zentrum des Entscheidungskampfes vorzustoßen. Denn hier geht es darum, ob jene Verschuldung des Menschen, die mit der sog. persönlich ethischen Spezialschuld, oder gar mit der Verbrecherschuld, nichts mehr zu tun hat, weil sie nicht in einer besonderen schuldzusprechenden Gesinnung oder schuldigmachenden Handlung des Menschen, sondern in seiner »schuldhaften« Existenz, seiner von Hebbel so genannten »Individuation« besteht, ob diese »metaphysische Schuld«, und ob die für sie vom Menschen zu leistende »Sühne« Grundvoraussetzung der neuen Tragödie bleiben soll oder nicht. Langenbeck bejaht. Bacmeister verneint. Bacmeister hat sie bereits seit Jahren verneint. Zwei seiner beachtlichen. leider viel zu wenig bekannten Essays[1]),

tur« hat das vermocht (Juniheft 1940), wo Herbert Saekel (Tragisches Lebensgefühl) und W. E. Süskind (»Mut zum Verhängnis«) das Wort bedeutsam ergriffen haben. Entkräftet worden ist der allerdings durch die Rede Langenbecks nicht ganz unverschuldete Vorwurf einer abschätzigen Beurteilung Shakespeares im Sinne einer freundlichen Duldung der Shakespeare-Dichtung als Bestätigungsdokumentes für die Richtigkeit der Langenbeckschen Diagnose. In seiner Erwiderung auf diesen Vorwurf Wehners gelangt Langenbeck zu einer weitaus tieferen Würdigung der überzeitlichen Bedeutung Shakespearischer Tragödiendichtung und Dichtung überhaupt, auch wenn Shakespeare für die Weiterbildung des Tragischen »nichts Entscheidendes zu sagen habe«. Vor allem wird die Trennungslinie zwischen Shakespeare und der griechischen Tragödie viel deutlicher, allerdings auch die Ungeeignetheit dieser Antithese für die neue Ansatzgewinnung noch schärfer sichtbar. Wieviel schwerer hätte es Langenbeck gehabt, wenn er die in seiner Erwiderung prachtvoll präzisierte Position von der auftragsgemäßen Verpflichtung des tragischen Helden von einem Ganzen her, dem er Verehrung und Sühneleistung schuldet, einem Gegner wie Hebbel gegenüber hätte verteidigen müssen, der, dem Geist heutiger Zeit entsprechend, gerade diese Verantwortlichkeit zum Angelpunkt seiner Dichtung macht im Unterschied von Shakespeares psychologisch zwar unendlich reicher aber nicht eigentlich tragischer, aus dem Geist seiner Zeit hervorgegangener Schauer-Spiel-Dichtung.

Und auch die andre Antithese, um die erbittert, geistreich und kameradschaftlich-vornehm gerungen wird, christliche Jenseitslösung oder tragische Lösung, eine Antithese, die Wehner durch eine an sich feine und wirklichkeitsorientierte, jeden Schwächlichkeitskompromiß tief unter sich lassende Sowohl-Als-auch-Lösung ersetzen möchte, führt uns nicht weiter. Denn eine auf dem Boden christlicher Kultur erwachsene, allen Forderungen echter Tragik Genüge leistende, in sich vollkommene Tragödie ist mit der Hebbelschen Tragödie nichtchristlichen Gepräges bereits gegeben. Aber wie nun weiter? Das ist die Frage!

Die Schnittfläche ist falsch gewählt. Auch eine noch so große Shakespearomanie, falls sie heute vorhanden sein sollte, durfte nicht so ernst genommen werden, daß man um ihrer Bekämpfung willen an ihrer Unfruchtbarkeit den Kampf um die neue Tragödie ansetzte.

1) Die entscheidenden dramaturgischen Essays von Ernst Bacmeister sind: »Die Tragödie im Lichte der Anthropogonie« in dem im Jahre 1923 bei Georg Müller,

vor allem aber seine zahlreichen hohen Tragödien[1]) haben eine neue, schon fast klassisch zu nennende Form der Tragödie geprägt, über die zur Tagesordnung überzugehen in einer die Wiedergeburt der Tragödie behandelnden Schrift eigentlich nicht gut angängig ist.

Selbstverständlich kennt Bacmeister den Unterschied zwischen der persönlich-ethischen Schuld des einzelnen und der allgemein menschlichen — metaphysischen — Verschuldung der menschlichen Existenz, wie sie im »Pantragismus« Hebbels zutage tritt, der sie seinerseits wiederum von Hegel[2]) übernommen hat. Er weiß auch, daß die verantwortungsvolle Bereitschaft zu ihrer Anerkennung sowie zur Übernahme der Abtragungsverpflichtung — also die Sühneleistung — zu den Selbstverständlichkeiten des wesentlichen, d. h. des anständig-vornehmen Menschen gehört; er weiß ferner, daß aus der harten und unerbittlichen Notwendigkeit, in die diese Verschuldung versetzt, und aus dem Zusammenprall mehrerer gleichhoher Notwendigkeiten ein tragisches Motiv allerhöchsten Ranges aufsteigt, das weit höher rangiert als jene Sonder- und Personalschuld des Privatbewußtseins, die aus dem ethischen Abgleiten und dem daraus resultierenden Schuldgefühl des — nach Nietzsche unanständigen — bösen Gewissens entsteht. Bacmeister stürmt jedoch — mit dem tiefbegründeten Recht des Geistesrevolutionärs — nicht etwa nur gegen die in der Tat durch Sprachgewöhnung herbeigeführte höchst bedenkliche Begriffsvertauschung an, die mit der Anwendung des ethi-

München, erschienenen Essayband: »Überstandene Probleme«; »Die tragische Bühne als Spielfeld des heroischen Geistes« in »Schöpferische Weltbetrachtung«. Karl Rauch Verlag, Dessau 1938. Endlich zahlreiche dramaturgische Ausführungen in seiner Selbstdarstellung »Wuchs und Werk« bei Gelegenheit der Behandlung seiner Tragödiendichtungen. Karl Rauch Verlag, Dessau 1939.

1) Die wichtigsten Tragödien Ernst Bacmeisters — seine Meistertragödien — sind: »Die dunkle Stadt« in »Innenmächte« (1922). — »Maheli wider Moses« (1932). — »Siegfried« (1933). — »Der Kaiser und sein Antichrist« (1935). — »Kaiser Konstantins Taufe« (1937). — »Der Größere« (1938). — »Theseus« (1940). Sämtlich erschienen bei Albert Langen-Georg Müller, Theaterverlag Berlin. Vgl. meinen Aufsatz »Ernst Bacmeister als religiöser Tragiker im Aprilheft der »Literatur« 1940.

2) Den Pantragismus Hegels in seiner zentralen Bedeutung für das Jugenddenken Hegels ganz neu entdeckt und in ein ganz neues Licht gerückt zu haben, ist dem Verdienst Hermann Glockners zuzuschreiben, der schon in seinem Buch »Das Abenteuer des Geistes« (Fr. Frommann Verlag, Stuttgart 1938) die Bedeutung Hegels für die Entwickelung der deutschen Dichtung, insonderheit der Tragödiendichtung aufgehellt, vor allem aber in dem 2. Band seiner Hegel-Monographie eine Würdigung Hegels in dieser Hinsicht vorgenommen, seinen bestimmenden Einfluß auf Fr. Hebbel nachgewiesen und die tiefe Lebenstragik Hegels, die im »abenteuerlichen Übermaß seines Philosophierens« sich gerade im Widerspruch zwischen seiner pantragischen und panlogischen Orientierung auswirkte, aufgezeigt hat.

schen Schuld- und Sühnebegriffs auf jene metaphysisch-dramatische »Schuld« und »Sühne« verbunden ist, vielmehr gilt seine ganze zornige Leidenschaft der negativ orientierten, daher sittlich, ja religiös bedenklichen Hypnose, mit der alle Dramatiker, von Äschylus bis Hebbel, auf diese — gleichviel ob ethische oder metaphysische — Verschuldung als auf das Medusenhaupt starren, das die aus sieghafter Vollmacht ihrer selbst gewisse Lebenspositivität lähmt und niederbricht.

Ihn verbindet mit Langenbeck ein gleichstarker Widerspruch gegen das geschichtlich zu einer Weltreligion gewordene kirchliche Christentum, nur freilich nicht aus dem für Langenbeck entscheidenden Grunde, daß dieses Christentum mit seiner Jenseitslösung des Erdendaseins die auf dem Weg tragischen Erleidens und Überwindens vom Menschen her vollzogene Weltbemächtigung unmöglich, weil nicht mehr notwendig und darum überflüssig machte und so das Aufkommen der Tragödiendichtung jahrhundertelang hintangehalten habe, vielmehr aus dem Grunde, weil jenes Christentum, wie alle bisherigen großen Religionen, den wesentlichen Menschen unter die ihn bis ins innerste Mark auszehrende Suggestivgewalt der negativen Mächte (Sünden-, Schuld- und Sterbensangst) zwang, um daran dann die Größe der Erlösung um so strahlender und die versichernde Bindung an die kirchliche Verwalterin des Heilsgutes um so notwendiger in Erscheinung treten zu lassen. Und in der Tat waren ja nicht nur die Menschen des Mittelalters, sondern fast mehr noch die das alles viel ernster nehmenden protestantischen Gewissen, selbst so elementare, lebensfreudige und positive Naturen wie Luther durch die Hypnose des Schuldbewußtseins des »armen elenden sündigen Menschen«[1]), innerlich zeitlebens irgendwie gebrochen oder wenigstens gelähmt und zu einer Art doppelter Buchführung genötigt. Sie zwang sie einerseits unter das Gesetz der ständigen Schuldbewußtheit, hieß sie anderseits jedoch aus ihrem natürlichen, angeborenen urgermanischen Kraftgefühl heraus das Gesunde und Lebensstarke sehen und vollbringen — freilich nicht, ohne jenen scheuen Blick hinter sich, der schuld daran war, daß so wenig wirklich ungebrochene Vollmachtmenschen und Führernaturen, vor allem in der religiös-ethischen Welt, hervortraten und kühn zu führen wagten. In diese ethische Grundhaltung des Gemüts waren unter dem Einfluß christlicher Kultur und Volkserziehung — auch da, wo christlicher Dogmenglaube bereits überwunden war — Dichter wie Philosophen rettungslos verhaftet, und auch die nicht den Weg der christlichen Erlösung,

1) Noch heute Anfang der Beichtformel in evangelischen Kirchen.

sondern den der tragischen Weltbemächtigung beschreitenden großen Tragiker haben sich von dieser — vielleicht nicht einmal aus dem Christlichen stammenden, sondern von urmenschlich-dumpfer besonders im Orient stark ausgeprägter Dämonenfurcht übernommenen — Überbewertung aller negativen Lebensgewalten nicht endgültig zu befreien vermocht. Gerade das Beispiel der Langenbeckschen Rede selbst zeigt mit seltener Deutlichkeit, wie nachhaltig und ungeschwächt das pantragische Lebensgefühl in seiner negativen Suggestivgewalt — trotz Nietzschescher revolutionärer Umwertung eben dieser Negationen — in der jüngeren Generation waltet, ja erneut sich Geltung verschafft.

Zwar kleidet sich die Negation bei Langenbeck in den Mantel einer scheinbar aus letzten Tiefen aufsteigenden Positivität, die mit ihrer Forderung des »Mutes zum Verhängnis« den »Geist der Zeit« vor jeder Oberflächeninterpretation bewahren will. Und doch ist es, ungeachtet aller zuzugestehenden Verantwortungstiefe eine Scheinpositivität, mit der er auch noch befreitere Geister besticht[1]). Schade, daß er, verleitet durch seine besondere, an sich höchst fruchtbare Einstellung zum Mittelalter als einer für die tragische Auseinandersetzung überhaupt nicht in Frage kommenden Zeit, gewisse Zubereitungen, wenn auch noch nicht für die Herausarbeitung der dramatischen Form dieser Auseinandersetzung, so doch bestimmt für die Bewältigung gelebter Tragik im nichtchristlichen Sinn übersehen hat. Nicht nur das altdeutsche bzw. altgermanische epische Lied in Saga und Heldengesang sondern auch das daraus hervorgegangene mittelalterliche große deutsche Heldenepos stellen, trotz christlichen Einschlags, eine ungebrochene Kraft zur Durchleidung und Bezwingung erschütternder Persönlichkeits-, Volks- und Welttragik heraus[2]), der nur — nicht infolge christlicher Jenseitsschau, sondern infolge der äußerst lang-

1) Hier ist insbesondere an W. E. Süskind und den auf S. 66 Anm. genannten Aufsatz »Mut zum Verhängnis« gedacht. Die mit einer tiefen Würdigung der persönlichen Echtheit und Tiefe, des »Aufrüttelnden und Befreienden« Langenbeckscher Kampfleidenschaft verbundene überaus feine Kritik deutet mit Hilfe interessanter Vergleichsmöglichkeiten die Unhaltbarkeit« mancher seiner Prämissen« namentlich in bezug auf die Verhinderung der Tragödie durch den christlichen Geist an, bestärkt aber die Langenbecksche Position durch die Bejahung des von L. geforderten »Mutes zum Verhängnis«. Auch wenn nur das von L. als nicht zureichend empfundene »tragisch Gestimmte« vorhanden sei, brauche uns »um die Wiedergeburt des Dramas nicht bange zu sein«. Über den eigentlichen Neuansatzpunkt dieser Wiedergeburt freilich erfahren wir auch hier nichts.

2) Diese in der altgermanischen und mittelalterlichen Literatur aufsteigende Tragik hat Gerhard Fricke, Herausgeber der »Zeitschrift für Deutschkunde« in seinem für die hier auftretenden Belange wichtigen Aufsatz »Erfahrung und Gestaltung des Tragischen in deutscher Art und Dichtung« (54. Jahrg. 1940, Heft 3) vor uns ausgebreitet und in ihren Nachwirkungen bis auf Hebbel verfolgt.

samen stufenweisen Entfaltung germanischen Geistes vom Epischen zum Lyrischen und von da zum Dramatischen — die Gewinnung der dramatischen Form der Tragödie noch abgeht. Die ungeheure Schwere des germanischen Entwicklungsrhythmus erklärt viel zwangloser das späte Auftauchen der deutschen Tragödie, sie bewahrt vor der Ignorierung der gerade im Mittelalter aufgespeicherten Mächtigkeit tragischer Grundstimmung und ihrer neben dem Christlichen hergehenden dichterischen — wenn auch nicht dramatischen — Formgebung. Geradezu beklagenswert aber ist es, daß der herrliche Aufbruch zur nichtchristlichen Bewältigung der Lebenstragik in Meister Eckhart trotz der liebevollen Verehrung, die diesem Meister durch Langenbeck widerfährt, nicht erkannt und nicht gewürdigt wird. Wie schade, daß der Aufruf dieses trotz seiner Anlehnung an die christliche Terminologie durch und durch unchristlichen, — oder dank seiner unübertroffenen Instinktsicherheit seiner selbst gewissen, ersten, einzigen und wirklich genuin christlichen, in beiden Fällen daher von der Kirche durchaus zu Recht verfolgten — Mannes[1]), der Aufruf zur Gottgleichheit nämlich völlig übergangen wird! Hier ist das Bekenntnis zur unwiderruflichen Einmaligkeit der menschlichen Persönlichkeit im Diesseits, die schroffste Ablehnung jeder Entnervung der Diesseitsleistung durch einen ventilöffnenden Jenseitsglauben, hier ist der ganz große Mut zum Verhängnis eines unerbittlichen grausamen Schicksals und eines von innen und außen bedrohten menschlichen Daseins vorhanden. Anstelle der von Langenbeck auch der neuen Tragödie noch zugemuteten, jedoch niemals in ihrer ursprünglichen Ungebrochenheit wiederherstellbaren Gottgläubigkeit aber tritt hier der weit darüber hinauswachsende und auch dem modernen Menschen durchaus annehmbare, weil von tiefster Volksverbundenheit her verpflichtende Ruf zur Gottgleichheit, die nur in einem durch das Nichts der »Gottquittierung« hindurchführenden Stirb- und Werdeprozeß vollkommenster mensch-

---

1) Über Meister Eckhart ist eine Schrift von Werner Klein im Erscheinen begriffen (Tazzelwurm-Verlag, Stuttgart, Albert Jauß), die in ihrem einfachen Titel »Meister Eckhart, ein Gang durch seine Predigten« nicht verrät, welche Fülle an Kraftentbindung dem heutigen Menschen durch den in seinem Wesenskern überhaupt noch nicht erfaßten »Lebemeister« zuteil werden kann. Sie stellt den »Willenstitanen« Eckhart hoch über die »Richtungen« seiner Zeit (Scholastik, Mystik), weist diesem »innigen Barbaren« eine dichterische und prophetische Kühnheit der Konzeption vom »Drama der Seele« und in der Erfassung des durch die menschliche Seele und ihr Himmelstürmen entfachten »Dramas Gottes« nach, die wie die Offenbarung einer Hintergrundswelt voller Diesseitsbejahung wirkt, wie sie an Mächtigkeit nur noch in Michelangelo aufbricht. Wer diesen so vergegenwärtigten Meister Eckhart noch nicht kennt, hat die Möglichkeiten positiv-tragischer Gestaltung längst nicht ausgeschritten.

licher Tragik gewonnen werden kann. Die für das griechische religiöse Erlebnis vorauszusetzende Gottgläubigkeit, die mit einer dumpfen Schicksalsangst unauflöslich verbunden war, soll nicht wieder belebt werden, auch wenn sie wiederbringlich wäre. An ihre Stelle soll die in schwerem tragischen »Durchbruch der Seele« gewonnene Siegerkraft der gottgleichen Göttersöhne treten, die zugleich mit ihrem Privatbewußtsein auch die letzte Negation der Angst, selbst wenn sie sich nur in der Wortwahl des »Ver-hängnisses« offenbarte, ausgelöscht und zertreten haben. Nicht »Mut zum Verhängnis«, sondern »Mut zur Gottgleichheit« ist die durch und durch positiv geladene Parole einer Diesseitigkeitstragik, die den Tatbestand des Pantragismus in seiner vollen Qualitätsgewalt anerkennt, ihn aber nicht mehr im »Verschuldeten« und im »Sühnenden«, sondern nur noch im Zu-Starken und darum »Verfrühten« Gestalt gewinnen läßt, der als der vom allmächtigen Volksganzen her gespeiste Stärkere — »der Größere« (!) — aus tragischer Notwendigkeit heraus zum Gegner des Starken — des »Repräsentanten«[1]) — werden und an ihm zugrunde gehen muß. Der Aufeinanderprall zweier in sich gleichrangierender Urgewalten, die beide aus dem Reich letzter sittlicher Vollmacht kommen und nur mit Sieg oder Vernichtung rechnen: er ist der einzige, sagen wir bescheidener, der bis jetzt größte und zwingendste Vorwurf deutscher Tragik und damit einer neuen Welttragikdeutung überhaupt, die die an sich in ihrer Hoheit unnachahmliche und unerreichbare, aber auch unwiederholbare und unwiedergebärbare griechische Tragik getrost im Bewußtsein der eigenen Hoheit hinter sich lassen darf, ja lassen muß, wenn sie in sich zu vollem Leben sich entfalten soll.

Es ist bezeichnend, daß Hegel, der einzige unter den großen deutschen Philosophen, der den Pantragismus philosophisch ganz ernst genommen und ihn in den Mittelpunkt seines Denkens gerückt, ihn zum philosophischen und religiösen Hauptproblem erhoben hat, in mehreren seiner Jugendschriften einer von allen orientalischen Legierungen freien germanisch-deutschen Volksreligion mit leidenschaftlichem Pathos das Wort geredet und schon damals, im unmittelbarsten Zusammenhang mit seiner Erfülltheit von pantragischen Ideen den Mut zur religiösen Verselbständigung des deutschen Volks-Geistes aufgebracht hat[2]). Sollte die

1) Über »Helden« und »Repräsentanten« vgl. Hermann Glockner in seinem Buch »Das Abenteuer des Geistes« S. 25 ff.

2) Diese überraschende Prophetie des jungen Hegel, die der religiös-kirchlichen Problematik von heute die entscheidende Argumentation vorwegnimmt, ja für sie geradezu pfadweisend sein kann, ist sowohl in dem sogen. »Tübinger Fragment« über die »Volksreligion« in Glockners zweitem Hegel-Band und zwar auf S. 20 ff. und S. 29 ff., sodann aber vor-

im Griechentum aufstehende und aus einer vom Dämonenglauben her nur begreiflichen Weltangst sich erklärende Form der griechischen Tragik nicht auch eine wesentliche Verstärkung ins Negative erfahren haben, wie sie aus dem Zusammenhang mit der Geistes- und Religionswelt des vorderasiatischen Orients und seines unheimlichen Einflusses sehr zwanglos deutbar wäre? Und sollte der »Geist der Zeit«, dessen Signatur der unverwüstliche Glaube an die schöpferische Allmacht eines trotz zweitausendjähriger Geschichte unverbrauchten Volkes ist, auf Grund dieser einmaligen unerhörten Tatsächlichkeit nicht auch den Mut aufbringen dürfen, ohne jedes fremde Vorbild und Muster, auch wenn es das jedem Deutschen durch seine großen Dichter beinah geheiligte hohe griechische Vorbild wäre, frei in sich zu stehen und in dieser eigenen Schwebe dem Geist, der sie erzeugt und trägt, das Maß an Glauben und Vertrauen zu gewähren, das aus dem Nichts der »Verzweiflung« sowohl wie aus dem Bacmeisterschen »beseligenden Nichts«, immer aber aus jener Ausweglosigkeit geboren wird, aus der nur der Sprung in die schöpferische Setzung des Neuen, der dem Nichts entrissenen Gestalt, der sieghaften Versichtbarung des Ungeborenen rettet?!

Das Kriterium aber für die Echtheit und Rechtwinkligkeit der neuen Tragödie ist nicht, wie bei den Alten, nur die Reinigung und Läuterung des Gemüts und die Aufrichtung des menschlichen Seins an dem groß gelebten und dargestellten tragischen Untergang, sondern der reale Zuwachs an Kraft. Wie schön hat diesen Zuwachs Langenbeck selbst gefordert, wenn er schreibt, »daß wir auf dem Wege, auf dem wir sind, nur eines vermögen, dieses aber auch ganz leisten müssen: nämlich: Verhängnisse dichten, und zwar so und solche, daß am Ende des Vollzugs mehr Glauben ist als anfangs war.« »Mehr Glauben« nur?

---

nehmlich in den drei Fragmenten zu der andern Jugendschrift »Die Positivität der christlichen Religion« dargestellt (S. 44 ff., besonders S. 49 und 54 ff.). Hier finden sich Sätze wie »In der Einbildungskraft unseres Volkes lebt ein David, ein Salomo; aber die Helden unseres Vaterlandes schlummern in den Geschichtsbüchern der Gelehrten«. Oder: »Wer mit der Geschichte Athens, seiner Bildung und Gesetzgebung unbekannt ein Jahr in seinen Mauern lebte, konnte sie aus den Festen ziemlich kennenlernen. Wir Deutsche dagegen sind ohne religiöse Phantasie, die mit unsrer Geschichte verbunden und auf unserm Boden gewachsen wäre.« — Endlich gehören hierher die auf S. 86 ff. im Zusammenhang mit der »Wendung zum Pantragismus« wiedergegebenen Niederschriften über den »Geist der Orientalen« (»Herrschsucht über alles und willige Ergebung in jede Sklaverei« in innigster Verbindung!), über den »Geist des Judentums« und das »Trauerspiel des jüdischen Volkes« »bis auf den schäbigen, lausigen, niederträchtigen Zustand, in dem es sich noch heutigen Tages befindet«, über den »Geist des Christentums«, wo ihn die Idee der Liebe zu der des Schicksals und damit zu dem ganzen pantragischen Gedankenkomplex hinüberleitet (S. 119 ff.), der sein Jugenddenken ausfüllt.

Nein! Wer nicht an den »Verhängnissen« sondern an der »Gottgleichheit« dichtet — im Eckhartschen und im Bacmeisterschen Sinn und zugleich aus dem »Geist der Zeit« — dem geschieht ein Zuwachs an sieghafter K r a f t , an klarem eindeutigen W i l l e n , aus dem ein neues K ö n n e n quillt, ein Zuwachs an positivem M a c h t g e w i n n: nämlich nicht bloß die große Weltbemächtigung zu vollziehen, sondern was größer ist, obwohl es demütiger macht, die W e l t b e r e i c h e r u n g an und aus der willentlich und wesentlich stärker gewordenen Individualität eines Menschen oder eines ganzen Volkes, damit aber eine B e r e i c h e r u n g d e s S e i n s ü b e r h a u p t zu gewinnen, der gegenüber der auch noch so erschütternde individuelle Untergang belanglos ist.

Notizen.

August Bier, Die Seele. 6. Aufl. J. F. Lehmanns Verlag, München-Berlin 1940. 172 S.

Theodor Elsenhans, Lehrbuch der Psychologie. 3., völlig veränderte Aufl. von Fritz Giese, bearbeitet und herausgegeben von Hans W. Gruhle und F. Dorsch. — Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1939. XII/588 S. mit Sachregister und 82 Abbildungen.

I. Stellung und Rolle einer Wissenschaft werden bestimmt vom Wesen der Kultureinheit, der sie angehört. Dieses Wesen wird in unserer deutschen Gegenwart vorwiegend ausgemacht von einer stürmischen, zugleich aber sicher ausgerichteten Dynamik. Demgemäß hängt die kulturelle Entsprechung einer Wissenschaft davon ab, ob sie in sich und in ihrer Beziehung zum Kulturganzen gleichfalls von einer gerichteten Dynamik belebt wird, oder eine solche vermöge des Anstoßes durch ihre geistige und politische Umwelt entwickeln kann.

Daß die Wissenschaft von der Seele dieser Forderung entspricht, kann beispielhaft durch die beiden hier angezeigten Bücher belegt werden. Sie ergeben — auch in ihrer Verbindung — keineswegs das Bild eines vollendeten Wissenschafts-Gefüges. Aber sie sind — bei aller Verschiedenheit — zwei gute Zeugen für die dynamische Lebendigkeit gegenwärtiger Psychologie. Sie demonstrieren Spannungen und Verschmelzungen, die eben für eine solche Lebendigkeit kennzeichnend sind. Die Abgeschlossenheit und Geklärtheit der wissenschaftstheoretischen Durchformung, der logischen und methodologischen Systematik und der Grenzziehung zu anderen Wissenschaften — Momente, die unter einem anderen Aspekt entscheidend für die Bewertung einer Wissenschaft sein müssen — treten zurück. Sie sind Ziele und Forderungen, nach deren Erfüllung gestrebt wird, aber keine Gegebenheiten, in deren gesicherten Grenzen die Aufgabenlösungen sich glatt vollziehen könnten. Der Charakter einer autonomen Theorie, den sich die Psychologie im Verlaufe des 19. Jahrhunderts erwarb, ist aufgehoben. Sie ist als Forschungsgebiet unmittelbar ausgespannt zwischen Weltanschauung und praktischer Anwendung, wobei mit Anwendung nicht allein die bloße materiale Nützlichkeit, sondern vielmehr die Teilhaftigkeit an der tätigen Auseinandersetzung, die das Leben ausmacht, gemeint ist. An der Stelle eines geschlossenen Systemes steht ein offenes Kraftfeld, in dem es um Einsichten geht, die für Lebensvollzug, Lebenshaltung und Lebensgestaltung von Person und Gemeinschaft wesentlich sind.

II. Eine solche Lage regt leicht dazu an, jenseits der Schul- und Fachwissenschaft ein Buch über die Seele als Bekenntnis und als Ergebnis eines Lebens und des Nachdenkens über ein ge-

lebtes Leben zu schreiben. Dies hat August Bier getan, dessen Buch einen ausgesprochen persönlichen Charakter trägt. Daß es aber — bei aller Eigenheit der Gliederung und bei allem Mangel einer ausdrücklichen Beziehung zu den Repräsentanten gegenwärtiger Psychologie und zum modernen psychologischen Schrifttum — keine bloß private und dilettantische Meinungsäußerung ist, dafür bürgt die Bedeutung, die B. sich als Arzt und medizinischer Forscher erworben hat. Er bietet freilich auch keine »medizinische Psychologie« im engeren Sinn, sondern eine fach-unabhängige Auseinandersetzung mit der Seelenfrage, die aus der Einsicht entspringt, daß »das Leben ohne Psychologie schlechterdings nicht zu verstehen ist«, und die gespeist wird aus den Erfahrungen eines langen und fruchtbaren Lebens als Arzt, Forscher und Forstmann. Dabei ist Ausgangs- und Sammelpunkt seines psychologischen Bemühens die heraklitische Philosophie. Die Menschenseele erscheint ihm als ein bloßer Ausschnitt der Weltseele. Für sie wie für das All gelten die Gesetze und Regeln des Logos, wie die Relativität, der Fluß aller Dinge, der Rhythmus, der Kampf der Gegensätze, die Harmonie und die »richtige Mischung«, die B. zugleich in der Naturphilosophie des Hippokrates findet. Im Zusammenhang dieser Bestimmungen des Lebens sind physische und psychische Kausalität nur Sonderfälle ohne absolute Geltung. Parallelismus entfällt, und die Wechselwirkung ist das einzig mögliche Beziehungsprinzip. Physiologische und pathologische Vorgänge sind »in erster Linie psychologisch zu betrachten und zu bewerten« — ein Satz, der schlagartig die Änderung des Verhältnisses von Psychologie und Physiologie bestimmt. »Das Wesen der Seele ist Belebung«; ihre »kennzeichnenden Merkmale sind Reizbarkeit und zielstrebige Handlung«; Psychologie auf eine bloße Bewußtseinsanalyse einzuschränken, ist ungerechtfertigt und opfert das Leben dem Schema isolierender Begriffe.

Diese stark persönlich geprägte Grundlegung seiner Seelenlehre ist der wesentliche subjektive Gehalt des Bierschen Buches. Sie wird frisch, gläubig und entschieden vorgetragen und durch lebensvolle, zum Teil überraschende und weitsichtige Beobachtungen, Hinweise und Forschungsergebnisse gestützt, in denen der Arzt, der Biologe und der Forstmann Bier ausführlich zu Wort kommt. Als besonders charakteristisch und anregend sollen hier nur die Andeutungen über das »Blutgefühl« und über die Rolle von Entzündung und Fieber erwähnt werden, die an sich aufschlußreich, in ihrer psychologischen Ausdeutung aber besonders bemerkenswert sind. — Kritisch ist anzumerken, daß sich als schwächste Stelle des Buches das Kapitel über die »Lustgewinnung als Motiv« erweist, aus dem zwar der Forstmann mit liebenswerter Begeisterung spricht, in dem aber die differenzierten Aussagen der Psychologie über Gefühlsleben und Strebungen keine adäquate Berücksichtigung gefunden haben. Auch ist der Begriff der »zielstrebigen Handlung« so weit gefaßt, wie ihn die wissenschaftliche Psychologie nicht verwenden kann. Er schließt bei B. die einfachste organische Funktion ebenso ein wie die komplizierten Vorgänge des bewußten und willentlich gesteuerten Handelns. Vorwiegend illustriert wird

er mit Beispielen organischer Funktionsweisen, und es liegt überhaupt in den Ausführungen über die Biofunktionen und ihre psychologische Sinnhaftigkeit der spezielle objektive Beitrag, den das Buch anbietet. Die seelische Wirklichkeit »unter gehaltspsychologischem Gesichtspunkt und als strukturell-personale Gesamtlebensgestalt« nach Petermann (Wesensfragen seelischen Seins, 1938) bleibt dagegen im ganzen historisch wie systematisch unbehandelt, obwohl an verschiedenen Stellen Ausblicke und Anregungen dazu gegeben sind — besonders in den Abschnitten über »Irrtümer der Seele«, aus denen wir folgenden bedeutsamen Satz zitieren: »Je höher wir die Stufen der Seele hinaufsteigen, um so größer und zahlreicher werden ihre Irrtümer.« Zugleich aber steigern sich ihre Leistungen, — womit sich wiederum der Kampf und die Harmonie der Gegensätze zum Ausdruck bringt.

III. Das Lehrbuch der Psychologie von Elsenhans-Giese stellt in mehrfacher Hinsicht ein Gegenstück zum Bierschen Buch dar. Schon die Eigenart seiner Entstehung konstituiert einen wichtigen Unterschied. Es basiert auf dem Lehrbuch, das Elsenhans im Jahre 1912 veröffentlichte. G i e s e , der selbstverleugnend eine Neuausgabe des Elsenhansschen Buches übernommen hatte, starb 1935, ohne die Bearbeitung abgeschlossen zu haben, die dann von Gruhle und Dorsch zu Ende geführt wurde. Der ausgesprochen persönliche Charakter des Bierschen Buches kann also diesem Vier-Autoren-Werk nicht zukommen. Das ist auch deshalb nicht möglich, weil es sich hier um ein Lehrbuch handelt, dessen Wesen vom Fach und vom Zweck stärker bestimmt sein muß. — Daß der heutige, systemoffene und ansatzreiche Zustand der Psychologie eine persönliche Auseinandersetzung mit der Seelenfrage anregt, wurde bereits bemerkt. Für die Veröffentlichung eines Lehrbuches dagegen ist diese Lage einer Wissenschaft, da alles Aufbruch, Fluß und Übergang ist, eher Hindernis als Anreiz. Denn ihre »festen Gehalte« bieten sich nicht von selbst dar; die rasche Entfaltung erschwert die Übersicht und birgt die Gefahr einer Veraltung, noch ehe das Buch die Presse verläßt. Das Strömende selbst muß eingefangen und geordnet werden, ohne es zu hemmen oder in der Darstellung erstarren zu lassen. Andererseits erfordert gerade die Aufbruchs- und Übergangslage der Wissenschaft von der Seele das Wagnis einer Zusammenfassung des Bestehenden, einer Abrechnung mit dem Vergangenen, die Bestimmung einer Ausgangsstellung und die Aufweisung der Marschrichtung, damit die Kontinuität der Forschung und der Lehre gesichert wird. Den Verfassern und Bearbeitern ist dafür zu danken, daß sie dieses Wagnis auf sich genommen und erfolgreich durchgeführt haben. Bei einer bloßen Zusammenstellung von »Fachwissen« bleiben sie nicht stehen; ihr Buch vermittelt vielmehr den Gesamtcharakter der Seelenforschung in Ursprung und Ziel, Problem und Methode, Grenze und Ausblick.

Den Inhalt des Gesamtwerkes im einzelnen zu referieren, scheitert an dem Umfang des Dargebotenen. Der Stoff ist in folgende Kapitel eingeteilt: I. Psychologie als Wissenschaft (81 S.), II. Wahrnehmung (219 S.), III. Denken (65 S.), IV. Gefühl (49 S.), V. Wille (27 S.), VI. Biofunktionen (59 S.),

VII. Entwicklung des Seelischen (17 S.), VIII. Personale Ganzheit (37 S.), IX. Seelische Gemeinschaft (22 S.). — Das weitaus umfangreichste Kapitel ist das über die Wahrnehmung. Das kann den Eindruck erwecken, als ob doch nach dem Muster der alten Schulen die Lehre von der Empfindung als das Fundament der Psychologie dargestellt werden sollte. Davon kann aber keine Rede sein. Aus einer klassischen Diskussion des Begriffes und der historischen Rolle der »sogenannten Empfindung« wird der komplexe Begriff der Wahrnehmung und die zentrale Stellung der Wahrnehmungslehre (wie sie sich etwa in E. Jaenschs Lebenswerk beispielhaft dokumentiert) entwickelt. »Der Ausdruck ‚Empfindung' meint nur solche Sondererlebnisse, die bei künstlich geschaffenen einfachsten Reizbedingungen zustande kommen«. Wahrnehmung aber ist eine »Grundform seelischer Erlebnisse« und zwar d i e Form, die grundlegend ist für den Aufbau des Weltbildes und der Person. Grundform bedeutet jedoch nicht etwa »Element«; der Begriff des Elementes »ist für die Psychologie gefallen«; das teilhafte »Einfachste« hat seine Bedeutung an das erlebnismäßig und strukturell Ganze abgeben müssen. »Die Psychologie stößt heute vor in wesentlich weitergehende Bedingungen der Wahrnehmungswelt und sucht erlebnisbeschreibende Darstellungen, die sich keinesfalls begnügen mit schlichter Zuordnung von Reiz und Reizverarbeitung. . . . Damit unterscheidet sich das gegenwärtige Wissenschaftsbild wesentlich von den Zeiten der Psychophysik«. Das Ziel ist eine philosophische Anthropologie — ein Ziel, das von »hochgezüchteten Sonderwissenschaften« nicht erreicht werden kann, sondern die Zusammenarbeit der Wissenschaften an der gemeinsamen Aufgabe des Lebensverständnisses, der Lebensbewältigung und der Lebensgestaltung erfordert.

In der gleichen Richtung bewegen sich alle Teile der Psychologie. Sie streben nach einer »Biologie der Person«, die mit vorzeitiger Theorienbildung nicht zu erschaffen ist, und die die bisherigen Theorien verwertet, sich aber nicht von ihnen einengen läßt. »Das Leben muß stärker sein als jede Theorie!«, und die Strenge wissenschaftlicher Exaktheit muß von dem Gefühl und von der Verantwortung für das Lebendige getragen werden. Dieses Lebendige ist nirgends isoliert. Ebensowenig wie vereinzelte Elemente noch im Seelischen gelten, ebensowenig ist das Seelische als Person vereinzelt in der Welt. »Situationen«, »Gegenständlichkeiten« und »Felder« eröffnen auch außerhalb des Ich, aber in steter Lebensbeziehung zu ihm, neue Gebiete der Psychologie. Das hat wiederum nichts mit »Milieu« zu tun: »Die alte Lehre vom Milieu meinte etwas durchaus anderes, hob nur auf soziologische und vor allem viel zu sehr auf nur personale Faktoren ab. In Wahrheit sind objektive Feldfaktoren entscheidender. . . . Was wir kulturelle Strömungen nennen, ist ein Faktum«.

So spannt sich das Forschungsgebiet der Psychologie aus zwischen Physiologie und Kulturphilosophie und wird bei all seiner Ausdehnung doch zusammengehalten durch die biologische Grundlegung und die anthropologische Zielsetzung. In allen Teilen des Buches ist diese Weite und gleichzeitige Gerichtetheit erkennbar. Jedes Kapitel

weist auf das andere hin. Und so sehr die außerordentlich knappe Behandlung der Entwicklungspsychologie, Gemeinschaftspsychologie, Typen- und Charakterlehre zu bedauern ist, so wird sie doch einigermaßen ausgeglichen dadurch, daß alle Teile auf diese wichtigen Aspekte durchgehend bezogen sind.

Kritisch ist anzumerken: daß im geschichtlichen Überblick die Seelenlehre der deutschen Mystik zu kurz kommt, — daß in dem Abschnitt über Methodik die Ausdruckserforschung in ihrer Differenziertheit und grundsätzlichen Bedeutung nicht genügend zur Geltung kommt und die Diskussion von erklärender, verstehender und beschreibender Methode unbefriedigt läßt, — daß der Sternsche Personalismus und sein formelhafter Begriff der psychophysischen Neutralität nicht grundsätzlich genug von der Ausrichtung auf eine Biologie der Person abgesetzt wird (vgl. Petermann a. a. O. 91), — und daß die Vitalfaktoren des Temperamentes und der Stimmung keine besondere Behandlung erfahren, deren sie ihrer Bedeutung entsprechend bedürften, und die man in dem Kapitel über Biofunktionen erwartet hätte. Daß es gut wäre, »wenn wir an Stelle von Typologien e i n e Typologie bekommen«, ist zu bezweifeln und zwar gerade aus dem Wesen des Typus heraus, dessen antinomische Beziehung zur Einmaligkeit der individuellen Lebensgestalt eine Mehrheit von Ordnungssystemen notwendig und unumgänglich zu machen scheint. Dagegen leuchtet der auf S. 541 mitgeteilte Versuch einer graphischen Darstellung der Zusammenhänge verschiedener Typologien unmittelbar und als Ansatz einer zukünftigen Systematik der Typologien ein.

Die Stoff- und Literaturkenntnis ist ungewöhnlich, die sachlich-kritische Verarbeitung und Durchformung des Materials meisterhaft. Der enge Zusammenhang von psychologischer, philosophischer und allgemein-wissenschaftlicher Entwicklung kommt überall klar zum Ausdruck. Bei striktester Ablehnung rein theoretischer und traditioneller Bindungen wird der Zusammenhang mit dem Gewordenen, auch da wo es überwunden ist, ehrfürchtig und in strenger Sachlichkeit gewahrt. Gerade dieser Verzicht auf jede Bilderstürmerei verleiht der Dynamik und der Gerichtetheit des Ganzen besonderen Nachdruck. Die für den Lernenden notwendige Ordnung des Stoffes ist gelungen, ohne am Vergangenen zu haften und das drängende Leben der neuen Entfaltung schematisch zu beschränken. Der Forschende findet Überblick und Anregung und den großen Zusammenhang, in dem seine verstehende oder gestaltende Arbeit an den Einzelaufgaben der Untersuchung und der Anwendung steht.

IV. Der grundsätzliche Unterschied der beiden Bücher über das Seelische leuchtet ohne weiteres ein. Die Gleichartigkeit aber des Ansatzes, der Grundhaltung und der Ausrichtung kommt gerade infolge der Unterschiedlichkeit der Verfasser, der Zwecke, der Denk- und Darstellungsstile deutlich zum Ausdruck. Und diese Gleichartigkeit kann nicht anders gewertet werden als eine Bestätigung des tiefen Sinnes einer Entwicklung, die von der Spaltung der Theorie zur Einheit der Lebensschau, vom leicht erstarrenden Fach-

interesse zum immer lebendigen Gestaltungswillen führt.

Breslau. Walter Beck.

H a r a l d L a s s e n , B e i t r ä g e z u r P h ä n o m e n o l o g i e u n d P s y c h o l o g i e d e r A n s c h a u u n g. Hamburger Philosophische Arbeiten, hrsg. von H. Noack, Bd. 1. Konrad Triltsch Verlag, Würzburg-Aumühle, 1939. 220 S.

Die Arbeit unternimmt es, in dem durch Heideggers »Analytik des Daseins« grundsätzlich gespannten Rahmen das Problem der Anschauung in einer sorgfältig durchgeführten Einzeluntersuchung weiter auszubauen. Sie ist durchgehend durch die Heideggersche Grundlegung bestimmt, sowohl dort, wo sie sich ausführend diesem Rahmen einfügt, als auch dort, wo sie ihn kritisch umzubilden und fortzuführen versucht.

Die Betrachtung geht aus von der schwierigen Paradoxie im Verhältnis des Menschen zur Welt: daß das Ich auf der einen Seite den Raum als ganzen sich gegenüberstehen hat und auf der andern Seite doch genötigt ist, sich als an einer bestimmten Stelle »in« diesem Raum befindlich zu betrachten. Das führt zu einer grundsätzlichen Betrachtung des Verhältnisses zum Raum. Der Verfasser bezeichnet es »in bewußter Anlehnung, aber auch ebenso in bewußter Abhebung von der Heideggerschen Terminologie« (S. 9) mit dem neutraleren Ausdruck als »Zur-Welt-sein«, um die in der Heideggerschen Bezeichnung des »In-der-Welt-seins« enthaltene Verführung zu einer ungeklärten Auffassung des räumlichen Enthaltenseins zu vermeiden. Die Struktur dieses »Zur-Welt-seins«, soweit sie als Verhältnis der räumlichen Anschauung begriffen werden kann, ist der Gegenstand der vorliegenden Untersuchung.

Das wesentliche Ergebnis ist dabei, daß der die umschließende Einheit der verschiedenen Sinnes-»Räume« ermöglichende Raum selber der Raum eines bestimmten, ausgezeichneten Sinnes ist, nämlich des Gesichts. Während der Tastsinn, der noch die weiteste Selbständigkeit hat, nur im Raum zu lokalisieren, nicht aber einen eignen Raum zu bilden vermag, ist es die besondere Stellung des Gesichts, nicht nur raumerfüllend, sondern zugleich raumspannend und raumgebend zu sein. Lassen erweist die Gleichheit von Raum und Sehraum zunächst durch eine sorgfältige phänomenologische Deskription der Strukturen der ursprünglichen (d. h. noch nicht durch die theoretische Haltung eingeebneten) Räumlichkeit und der Sichtbarkeit und erhält dabei eine völlige Übereinstimmung. Das Wesentlichste ist dabei die gemeinsame dreidimensional »gefügte« inhomogene Grundstruktur aus »intensionaler Raumtiefe« und »extensionaler Raumbreite«, die in klaren und schönen Analysen herausgearbeitet wird. Zur Tiefe gehört die Möglichkeit der Überdeckung und Verdeckung und damit die unmittelbare situationshafte Bezogenheit auf den Menschen nach den Verhältnissen der Nähe und Ferne, zur Breite dagegen die Lückenlosigkeit und Grenzenlosigkeit der farberfüllenden Fläche, die ihre Löcher gegebenenfalls durch das »Eigengrau« des Auges ergänzt.

Diese rein philosophisch gewonnenen Ergebnisse finden eine schöne Bestätigung durch eine geschickte Verwer-

tung psychologischer und psychopathologischer Befunde:

a) Beobachtungen am »blinden Fleck« des Auges widerlegen die zunächst naheliegende Auffassung, daß eine an sich vorhandene Raumgegend durch den »blinden Fleck« nicht wahrgenommen werde. Es ist vielmehr so, daß an dieser Stelle zugleich der Raum selbst verschwindet, indem er unter gewissen unvermeidbaren Verzerrungserscheinungen von den Rändern her sich gewissermaßen um die ausfallende Stelle so weit zusammenzieht, bis diese verschwindet. Dasselbe gilt in verstärktem Maß bei pathologischen Ausfällen von Gebieten des Sehfeldes (den »Skotomen«). Auch hier besteht das optisch Gegebene nicht aus übrigbleibenden Teilräumen, sondern es ergibt sich immer ein ganzer und vollständiger Raum. Es zeigt sich damit, daß die Scheidung zwischen einem Raum als bloßer Form und einer diese erfüllenden optischen Materie nicht durchführbar ist. Materie und Form sind vielmehr unmittelbar phänomenal verwachsen.

b) Hinsichtlich des Tastsinns ergibt sich einwandfrei aus psychologischen Beobachtungen an Blinden, daß der Tastsinn außerstande ist, von sich aus einen Raum zu bilden. Es zeigt sich vielmehr bei Blinden ein bezeichnender Mangel an räumlichen Formvorstellungen. Wenn trotzdem auch bei ihnen (in gewissen Vorstellungen des Hintereinander und der Überschneidung) gewisse, wenn auch noch so verarmte Raumvorstellungen angenommen werden müssen, die sich aus der Tasterfahrung nicht gewinnen lassen, so führt dies der Verfasser auf einen letzten Rest des Sehraums zurück, der — dem Phänomen des Dunklen entsprechend — auch nach dem Fortfall der optischen Wahrnehmung erhalten bleibt. Er wird damit (im Einklang mit gewissen Gedankengängen bei Heidegger) zu einem tieferen, nicht-sensualistischen Begriff des Optischen geführt. Ähnliche Folgerungen ergeben sich auch aus den als »Seelenblindheit« bezeichneten Störungen des optischen Auffassens, die nicht im Sinnesorgan, sondern in der Gehirnfunktion begründet sind, aber zu einer entsprechenden Auflösung des räumlichen Gestalterfassens hinführen.

Aus dieser Einheit von Raum und Gesicht gewinnt der Verfasser dann die nähere Bestimmung des »Zur-Welt-seins« durch die »Vorhaftigkeit« der räumlichen Anschauung. »Der Gesichtsraum ist ein entschiedener Vorraum, kein Um-raum« (S. 113). Er umschließt in der ursprünglich raumspannenden Gesichtswahrnehmung nicht das Ich, sondern steht ihm einseitig, »vorhaft«, wie ein Gegner gegenüber. Wenn es vielleicht auch fraglich ist, ob hiermit, wie der Verfasser meint, die in der Polarität des Ich-Welt-Verhältnisses gelegenen Schwierigkeiten überhaupt behoben sind (wie es auch fraglich ist, ob überhaupt die volle Struktur der Welt von der des Raumes her gewonnen werden kann), so ist doch zweifelsfrei mit diesem Nachweis der einseitigen Ausrichtung nicht nur unsres Gesichtsfelds, sondern zugleich unsrer gesamten leiblichen Organisation etwas Entscheidendes getroffen, das man bis daher nicht richtig gewürdigt hat.

Auf dem Boden der so gewonnenen Einsichten wird sodann der Weg verfolgt, der von dem ursprünglichen,

wesentlich inhomogen gefügten Raum zum homogenen Raum der gegenständlichen Weltansicht hinüberführt. Dieser Weg entspricht dem, der in der Heideggerschen Philosophie von der Seinsweise des »Zuhandenen« zu der des »Vorhandenen« hinüberführt (wenn sich auch wohl das Verhältnis der beiden Seinsweisen nicht ganz auf das der beiden Räumlichkeiten zurückführen läßt). Der gegenständliche Raum erweist sich als durch eine Verarmung entstanden, indem das Moment der Tiefenhaftigkeit des ursprünglichen Raums unterdrückt wird und die zunächst nur der Fläche zukommende Homogenität zum Wesensmerkmal des ganzen Raums verabsolutiert wird. Diese Entwicklung wird zugleich durch einige geschickt herangezogene Beispiele aus der Darstellung des Räumlichen in vorgeschichtlichen Zeichnungen (wie vorher schon in Bilderzeichnungen) anschaulich verdeutlicht.

Der Schlußteil behandelt dann mehr anhangsweise das Verhältnis der Raumanschauung zur Zeitanschauung und wird vor allem durch die Auseinandersetzung mit der Heideggerschen Zeitauffassung beherrscht. Lassen schließt sich im Ansatz zunächst ganz der Heideggerschen Auffassung an, die die Auffassung der Zeit als eines ablaufenden eindimensionalen Kontinuums zurückweist und statt dessen die ursprüngliche Zeitlichkeit des Menschen in der dreifachen Gliederung ihrer »Ekstasen« nach Gegenwart, Zukunft und Vergangenheit herausarbeitet. Er sucht dann aber den Heideggerschen Ansatz dadurch weiterzuführen, daß er fragt, was die Einheit dieser drei Ekstasen ermögliche, und findet diesen Urgrund in der räumlichen Anschauung. Die Zeitanschauung ist für ihn also in der Raumanschauung fundiert: »Die Einheit des Raumes ... ist also der Einheitsgrund der Daseinszeitlichkeit, der allererst ermöglicht, daß deren dreifache ‚ekstatische' Modifizierung nicht zu einem völligen Auseinanderfallen in zusammenhanglose ‚Entrückungen' führt, sondern von vornherein schon ursprünglich in einem ‚zumal' geeint ist« (S. 192).

Diese Erörterungen überzeugen nicht in demselben Maß wie die vorzüglichen Analysen der Räumlichkeit. Es wäre zu fragen, ob der Verfasser nicht, durch die Analogie zur räumlichen Anschauung verleitet, die ursprüngliche Zeitlichkeit, wie sie bei Heidegger gesehen ist, schon verkennt und in falscher Weise vergegenständlicht, indem er sie als Zeit-Anschauung im Sinne des anschaulichen Gegenüberhabens bestimmt. Erst dadurch erhalten die »Ekstasen« der Zeit den Charakter der Vergegenständlichung vergangener und zukünftiger Ereignisse in der Einbildungskraft und erst von hier aus ergibt sich die Notwendigkeit der Vereinigung solcher ursprünglich selbständiger »Ekstasen« in der Einheit des gegenwärtigen Bewußtseins. Darum hat auch die stützende Kantinterpretation für diese Frage keine beweisende Kraft, weil nämlich auch die Kantische Anschauungsform der Zeit gegenüber der Heideggerschen ursprünglichen Zeitlichkeit schon etwas Abkünftiges ist. Doch würde hier eine begründete Auseinandersetzung über den Rahmen einer knappen Anzeige hinausgehen. Es muß daher genügen, auf die den Band abschließende schöne und eindringliche Kantinterpretation hinzuweisen, die ihre Bedeutung auch unab-

hängig von diesem besonderen Zusammenhang hat und die die Geschlossenheit der Fortentwicklung von der 1. zur 2. Auflage der Kr. d. r. V. in den hier behandelten Fragen überzeugend nachweist.

Gießen. Otto Friedrich Bollnow.

Robert Reininger: Wertphilosophie und Ethik. Die Frage nach dem Sinn des Lebens als Grundlage einer Wertordnung. 202 S. Wien-Leipzig 1939.

Reininger legt hier die bereits 1931 in seiner »Metaphysik der Wirklichkeit« als Ergänzung angekündigte »Metaphysik der Werte« vor. In der Tat handelt es sich um eine Schrift, die sich mit Recht, obwohl die Bezeichnung als Metaphysik in den endgültigen Titel nicht mit aufgenommen wurde, so hätte nennen dürfen, da ihre Problemstellung den Verfasser, vor allem gegen das Ende des Buches, durchaus in den Bereich metaphysischen Denkens im eigentlichen Sinne hineinführt (wie denn auch die Schrift mit den klassischen Kantischen Fragen »was soll ich tun« und »was darf ich hoffen« ausklingt). Wenn dessenungeachtet auf den Titel einer »Metaphysik der Werte« verzichtet wurde, so sicherlich aus der richtigen Erwägung heraus, daß hierdurch einer mißverständlichen Auslegung im Sinne absoluter Geltung der Werte als an sich existenter Wesenheiten Vorschub geleistet worden wäre. Eine metaphysische Geltung der Werte in diesem Sinne ist aber gerade nicht die Überzeugung des Verfassers. Ein solches Ansichsein der Werte ist unbeweisbar. Werte sind vielmehr untrennbar gebunden an das jeweilige Wertbewußtsein und den jeweiligen Wertwillen des Einzelnen. Aus diesem Grunde ist auch die Aufstellung einer materialen Wertethik unmöglich. Die Ethik ist vielmehr formal in dem Sinne, daß sie lediglich die allgemeine Seelenhaltung darzustellen und begrifflich festzulegen vermag, die für den ethischen Menschen charakteristisch ist. Ihre Aufgabe ist damit zugleich die der Abgrenzung von ähnlichen, doch unterschiedenen Einstelstellungen. Nach Zurückweisung von Leben, Glück und Vollkommenheit als ethischer Oberwerte folgt als wichtigste Scheidung die Abgrenzung von Ethos und Moral. Hierbei versteht der Verfasser unter Moral nur solche Idealbildungen und Sollensbildungen, die heteronomen Ursprungs sind, also Normen, die sich auf religiöse Gebote, auf Recht und Sitte, auf das durchschnittliche Wertbewußtsein einer Zeit- und Gesellschaftslage gründen, und zwar sofern sie vom Einzelnen als von außen an ihn herangetragen erlebt werden. Dem moralisch-heteronomen Imperativ von der Form des »du sollst, ob du willst oder nicht« werden dann aber die autonomen ethischen Idealbildungen von der Form »ich soll, weil ich will« und dem moralischen Begriffspaar »gut« und »böse« das ethische Begriffspaar »edel« und »unedel« entgegengestellt. Begriffsmerkmale des persönlichen Ethos sind somit: Unbedingtheit (Zweckfreiheit) der Wertung, Ursprung im eigenen Wertbewußtsein, Unabhängigkeit von Kollektivwertungen, Normcharakter. Das Ethos in diesem Sinne hat, wie hervorgehoben wird, zu Nietzsches »Herrenmoral« nahe Verwandtschaft, ohne allerdings begrifflich hiermit zusammenzufallen. Die so verstandene

ethische Lebenseinstellung ist nach Ansicht des Verfassers grundsätzlich die einzige, die eine dauernde, das ganze Leben umgreifende Sinngebung zu gewährleisten vermag. Die formale Kennzeichnung des persönlichen Ethos — eine materiale ist, wie gesagt, nicht möglich — besteht in der Reinheit des Willens im Sinne der Gerichtetheit auf die Verwirklichung irgendwelcher Ideale (als solche können u. a. auch heteronom-moralische gelten, sofern sie vom Wertbewußtsein des Einzelnen sich völlig zu eigen gemacht sind) bloß um ihrer selbst willen, ohne jede Rücksicht auf Erfolg und heteronome Zwecke und unbeeinflußt von Antrieben und Motiven heteronomer Art (Leben, Glück, Vollkommenheit, gottgewolltes Gebot usw.).

Da nun dieser schlechthin oberste Wert, der Wille zur Reinheit der Motive, zu seiner Möglichkeit eine Selbstbestimmung voraussetzt, wird für die Ethik das Problem der Willensfreiheit dringlich. Unter Willensfreiheit ist die Fähigkeit zu verstehen, zwischen widerstreitenden peripheren Antrieben vollbewußte Entscheidungen aus der zentralen Sphäre des persönlichen Wertbewußtseins zu treffen. Willensfreiheit in diesem Sinne ist eine unproblematische Urtatsache des Bewußtseins. Die philosophische Schwierigkeit entsteht erst durch die Rückwendung der Frage nach dem Bestimmenden auf diese zentrale Sphäre selbst. Denn nur wenn dies Bestimmende in uns selbst nicht wiederum durch etwas anderes bestimmt gedacht zu werden braucht, besteht Freiheit im eigentlichen Sinne. Faktisch freilich existiert dies Problem so lange nicht, als die Willensentscheidungen aus der ungeteilten Einheit des Charakters erfolgen. Erst wenn das Ich mit sich selbst in Zwiespalt gerät und sich von seinem eigenen Charakter distanziert, indem es sich durch ihn in seiner historischen und somatischen Bedingtheit bestimmt erkennt, zugleich sich aber von ihm als seinem nicht »eigentlichen« es selbst unterscheidet, gewinnt die Frage der Freiheit Bedeutung. Die Lösung des Problems ergibt sich für Reininger aus einer durchgreifenden erkenntnistheoretischen Besinnung über die beiden hierbei miteinander verflochtenen Formen des Ichbegriffs. Das sich selbst entfremdete historisch-somatische Ich ist als objektiviertes Ich Gegenstand der naturalistischen Betrachtungsweise und unterliegt als solches den Gesetzen der empirischen Wirklichkeit, die freilich gemäß der modernen Auffassung der Naturgesetzlichkeit schon im Bereich der rein physikalischen Wirklichkeit keine eindeutig bestimmende, sondern nur statistische Gültigkeit besitzen, um so mehr also im Bereich der menschlichen Handlungen ihres starr eindeutigen Charakters entkleidet sind, so daß schon aus diesem Grunde der Determinismus als Einwand gegen die Willensfreiheit fortfällt. Indessen ist die Willensfreiheit damit nicht schon in diesem negativen Sinne eines bloßen Indeterminismus (der für den Verfasser überhaupt eine Undenkbarkeit darstellt) positiv gewährleistet. Freiheit ist vielmehr stets nur ein Aus-sich-selbst-bestimmt-sein. Die Sicherung dieser positiven Bedeutung der Freiheit aber wird erst ermöglicht durch den Aufweis der eigentlichen Natur des Ich als des schlechthin ungegenständlichen und unempirischen aktualen Gegenwarts-Ich, das zwar im ständigen

Prozeß der Objektivation sich befindet, aus jeder solchen Selbstentfremdung jedoch sich mit seinem eigentlichen Wesen als Wertbewußtsein heraushält. »In diesem Hintersichlassen früherer, nunmehr als zwangsweise determiniert gefühlter oder als zeitlich bedingt erkannter Willenslagen zugunsten einer ungeteilt bejahten Jetztentscheidung besteht eben das, was mit Willensfreiheit sinnvoll gemeint sein kann. Willensfreiheit ist nichts anderes als diese Fähigkeit einer immer wiederholten Überhöhung der eigenen Willenshaltung durch Werturteile.«

Ihren letzten Ursprung aber haben alle Schwierigkeiten des Freiheitsproblems im Problem der Zeit, so daß auch ihre endgültige Lösung nur von hier aus zu finden ist. Denn der objektivierende Transformationsprozeß des unmittelbar als Aktualität erlebten eigentlichen Gegenwarts-Ich zum empirischen Ich, an dessen äußerstem Ende das Ich der Leibesvorstellung steht, ist zugleich ein Prozeß des Hineingeratens in die Zeit und damit des Bestimmtseins durch Vergangenes. Demgegenüber ist das ursprüngliche Gegenwarts-Ich zeitlos und durch nichts bestimmt als durch sich selbst. Sein So-sein ist ein Sowollen. Lediglich infolge der Zeitlichkeit also steht das Ich unter empirischen Bedingungen der Abhängigkeit von Fremdem, während ihm dagegen als primär zeitloses Ich Selbstbestimmung zukommt. Die widerspruchslose Vereinigung dieser beiden dem Ich wesentlich zukommenden Eigenschaften läßt sich aber nur vom Standpunkt der Idealität der Zeit gewinnen, der somit der philosophisch allein mögliche Rechtfertigungsgrund des natürlichen Freiheitsbewußtseins darstellt. Das Freiheitsproblem ist demnach infolge seiner unlösbaren Verknüpfung mit der metaphysischen Grundfrage der Zeitlichkeit — welche Verknüpfung unter ausdrücklichem Hinweis auf Kant ganz in dessen Sinne gedacht wird — selbst ein metaphysisches Problem und nur vom idealistisch-metaphysischen Gesichtspunkt zu lösen, nicht dagegen von der naturalistischen Auffassungsweise, die selbst nur einem speziellen Wertwillen, einem spezifischen Wahrheitsethos entsprungen ist und somit nicht über die Möglichkeit einer ethischen Selbstbestimmung zu entscheiden vermag, da sie vielmehr im Ethischen die Bedingung ihrer eigenen Möglichkeit hat. Mit dieser tiefschürfenden Inangriffnahme des Freiheits- und Wertproblems reiht sich vorliegende Arbeit durchaus einheitlich den bisherigen Schriften des bekannten Philosophen ein, als deren Abschluß sie verstanden sein will und ohne deren Voraussetzung sie andererseits auch nicht gedacht werden kann, insbesondere in ihren letzten, erkenntnistheoretisch- metaphysischen Teilen, in denen häufige Hinweise auf Früheres die Herstellung der gedanklichen Verbindung zum geschlossenen Gesamtsystem erleichtern.

Gießen. Harald Lassen.

POLITIK UND PHILOSOPHIE.

VON

BALTUS WIGERSMA (AERDENHOUT).

Daß Politik und Philosophie einander verwandt sind, hat man schon in der klassischen Zeit des griechischen Philosophierens gewußt. Einerseits haben schon damals Politiker die Philosophen ihrer Zeit gesucht, andererseits haben die Philosophen ihre Gedanken über das politische Staatsleben formuliert. Beide haben einander auch später immer wieder gefunden, aber beide sind auch immer wieder aufeinander geprallt, weil die praktische und die theoretische Vernunft zwei entgegengesetzte Faktoren der Vernunft überhaupt sind, welche einander weder entbehren noch ersetzen können. Der praktische Staatsmann ist nun einmal kein Philosoph, ebensowenig wie der Philosoph als praktischer Staatsmann zu fungieren imstande ist, aber dennoch suchen sie einander von jeher. Den Grund dieses Suchens zu erörtern ist der Zweck dieses Aufsatzes.

Gerade wieder in unseren Tagen, in denen Staatsverfassungen in revolutionärer Weise umgestaltet werden, hat der Philosoph das Bedürfnis, diese Umwälzungen als innerlich notwendige, als weltgeschichtlich-vernünftige zu verstehen. Der große Politiker aber hat ebenso das Bedürfnis, daß seine Taten nicht nur von ihm selbst, sondern auch von seinem Volke als vernünftig empfunden werden. Dion, der Vormund des jüngeren Dionysios von Syrakus, lud Plato ein, um den jungen Tyrannen zu erziehen, und ebenso wird von einem Staatsmann der Gegenwart erzählt, daß er Philosophen zu sich kommen läßt, damit diese ihm erzählen, was er als Politiker *wesentlich* getan hat.

Auch der Leiter der deutschen Presse hat wiederholt die Forderung gestellt, daß die Philosophen den Nationalsozialismus in die Sphäre ihrer Gedanken ziehen möchten, und in Italien war der Philosoph Gentile einer der ersten Mitarbeiter des Duce. Junge oder sich verjüngende

Völker aber erleben die nationalen Taten vor allem gefühlsmäßig und philosophieren nicht-mehr oder noch-nicht. Lebt einer das junge Leben seines Volkes mit, so fällt es ihm eben schwer, sich aus dem farbigen und funkelnden Gewirre des praktischen Lebens zurückzuziehen, den Olymp des Geistes zu besteigen und aus den vielen schmetternden Melodien am Markt des Lebens das einfache Thema herauszuhören. Leichter möchte dies einem fallen, dessen Volk nicht der Mittelpunkt der sittlich-politischen Wiedergeburt ist und so möge es mir, als Holländer, vergönnt sein, meine Gedanken zu diesem Thema kurz wiederzugeben[1]).

Mit dem »Grau in Grau« der Philosophie, so hat Hegel seinerzeit am Ende der Vorrede seiner Philosophie des Rechts geschrieben, »läßt sich eine altgewordene Lebensgestalt nicht verjüngen, sondern nur erkennen«, und dieser Ausspruch gilt für immer. Die Verjüngung eines Volkes, einer ganzen Kulturperiode, kann nicht durch die Arbeit von Philosophen zustande kommen. Diese haben vielmehr die Aufgabe, das Wesentliche, die *Wahrheit* der politischen Ereignisse in der historischen Periode, in der sie leben, zu erkennen. Das aber, was sie als wesentlich vernünftig zu erkennen haben, was durch ihr Denken als die Wahrheit, als das Affirmative der Weltgeschichte, als »das Leben Gottes« verstanden werden soll, das ist die Arbeit jener großen Männer, die deshalb Träger der Weltgeschichte sind, weil ihre persönlichen Absichten mit denjenigen des Weltgeistes identisch sind. Diese Männer sind aber keine Philosophen, sondern kluge, willenskräftige Menschen, welche die Kunst verstehen, in gemeinverständlicher Weise den Willen ihres Volkes so auszubilden, daß dieser Wille mit dem ihrigen übereinstimmt. Anders ausgedrückt: ein großer Politiker versteht es, das, was vernünftigerweise an der Zeit ist, so auszusprechen, daß aus seinen Worten das Volk seine eigenen Gedanken heraushört und deshalb sich hinter ihn stellt als den von Gott gesandten, oder GottesWillen (d. i. den Willen der Weltgeschichte) aussprechenden Führer. »Die Geschichte liebt es bisweilen, sich auf einmal in einem Menschen zu verdichten, welchem hierauf die Welt gehorcht«, schrieb Jacob Burckhardt[2]). »Die Bestimmung der Größe scheint zu sein, daß sie einen Willen vollzieht, der über das Individuelle hinausgeht und der je nach dem Ausgangspunkt als Wille Gottes, als Wille einer Nation oder Gesamtheit, als Wille eines Zeitalters bezeichnet wird«[3]). Dieser Wille aber schwebt nicht in der Luft,

---

1) Dieser Aufsatz wurde geschrieben, bevor die Niederlande in den Krieg verwickelt wurden.

2) Weltgeschichtliche Betrachtungen, Seite 229 (Verlag Alfred Kröner).

3) l. c. Seite 241.

sondern lebt schon im Volke, wird aber da nur chaotisch gefühlt, ist etwas Verschwommenes und Unausgebildetes in den Herzen der Volksgenossen. All dieses aber soll eine vernünftige Form erhalten und diese Form zu denken und auszuführen gelingt nur den großen politischen Führern.

Ihre Arbeit soll aber nicht nur g e l e i s t e t , sondern auch e r k a n n t werden, und zwar, wie Hegel es ausdrückt, als eine Stufe in dem Fortbewegungsgange des allgemeinen Geistes, als »ein Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit«[1]).

Denn das, was die großen historischen Persönlichkeiten leisten, ist keine Arbeit, in der die einzelnen Menschen geschont und gehütet, sondern in der viele geopfert und aufgerieben werden. Diese unvermeidliche Seite ihrer Arbeit ist es aber, welche der Kritik der moralisierenden Durchschnittsmenschen unterworfen ist und diese würden, weil sie leicht die Mehrzahl auf ihre Seite bekommen, alles Große herunterziehen, wäre nicht das fühlende und begreifende Verstehen der Geschichte da, das sich in den Arbeiten der Künstler und der Philosophen Form gibt. Beide aber entwickeln sich nur mit den Taten der politischen Führer und beide verkümmern in Zeiten, in denen die bürgerliche Kritik große politische Taten unmöglich macht, weil sie den Geist hinabstößt in die Sphäre der Endlichkeit, wo er nur an sich zu zweifeln vermag. In den großen Zeiten aber, in denen der Geist von seinem politischen Können überzeugt ist, in den Zeiten des Aufbaues, haben Kunst und Philosophie die Aufgabe, jede in ihrer Weise — also künstlerisch oder philosophisch — die Geschichte der eigenen Zeit als die innerlich notwendige Folge der Vorgeschichte, als die logische Entwicklung der Vergangenheit verstehen zu lassen.

Politik, Kunst und Philosophie gehören also in solcher Weise zusammen, daß die Taten der großen Politiker durch Künstler und Philosophen als w e s e n t l i c h vernünftige empfunden werden, sei es in der gefühlsmäßigen Weise der Kunst, sei es in der denkenden Weise der Philosophie.

Zeitlich die Ersten bleiben aber die Politiker, und auf sie folgen notwendigerweise die andern. Sie schöpfen ihren Stoff aus dem was geschehen ist, und auf große politische Zeiten folgen daher immer große Zeiten der Kunst und der Philosophie. Darum sind die großen Volksführer auch immer Förderer der Kunst und der Philosophie gewesen, weil sie fühlten, daß erst in den kulturellen Arbeiten die politischen Taten ihre Vollendung, ihr wahres Ziel erreichen konnten. Daher haben auch Hitler und Mussolini wiederholt darauf hingewiesen, daß sie die Negativität und die Vernichtung des Krieges nicht suchten, weil sie ihre Aufgabe in dem kulturellen Aufbau ihrer

---

1) H e g e l , Philosophie der Geschichte, Werke IX, Seite 24, 40.

Staaten und von Europa sehen. Solche Aussprüche der politischen Führer bedeuten, daß sie erkennen, daß Politik, Kunst und Philosophie aus einem Geiste geboren sind und daß die Geisteshaltung der Politiker einer Geschichtsperiode mit der Geisteshaltung der dazugehörigen Künstler und Philosophen übereinstimmen muß.

Diese Übereinstimmung bestand auch in dem Zeitalter der liberalistischen Demokratie, welches vor allem durch seine kritische Geisteshaltung gekennzeichnet ist. Nicht nur im sittlich-politischen Leben war die Kritik das hervorragende Moment, sondern auch in allen künstlerischen und wissenschaftlich-philosophischen Gestaltungen. Das Losungswort war: »Ich bin nicht mit Ihnen einig«, und es wurde fast als etwas Minderwertiges betrachtet, einem großen Denker beizustimmen. Dieser Individualismus hat zu einer derartigen Zersplitterung in allen Teilen des gesellschaftlichen und des wissenschaftlichen Lebens geführt, daß sogar die Philosophie, diese Wissenschaft der Wissenschaften, diese selbstbesonnene Selbstverwirklichung des Geistes, sich zersplittert hat in eine Anzahl kritisch bedingter Monismen, Dualismen, Pragmatismen, Vitalismen, Mechanismen, Psychologismen, Realismen, Idealismen, (Ir-)Rationalismen, Positivismen und der Teufel weiß in was noch für andere »ismen«, die alle die Wahrheit für sich und gegen alle anderen beanspruchten.

Diese Vielheit der Philosophien aber führte wieder zu dem Zweifeln des Geistes an sich selbst, zu der Ansicht, daß die Wahrheit unerkennbar, daher ein Mysterium sein müßte, welche Ansicht selbst aber nicht als ein Mysterium, sondern als erkannte Wahrheit gelten sollte. Daraus entwickelte sich endlich eine falsche Bescheidenheit der Wissenschaftler, die ihr Axiom, daß wir wesentlich nichts wissen können (mit Ausnahme selbstverständlich dieses Wissens!), allen denjenigen vorhielten, die den Mut hatten, das Zutrauen des Geistes zu sich selber zu verkünden. Die wirklich begreifende Philosophie, das spekulative oder vereinigende Denken war verpönt; seine eine Seite aber, das kritische Denken, wurde bejubelt. Dieses aber sollte uns die berüchtigte Bescheidenheit lehren, welche den germanischen Stolz und das germanische Selbstbewußtsein töten mußte. In einem solchen Denken fühlte sich auch der jüdische Geist zu Hause, weil er in dieser Forderung der Bescheidenheit die Momente seiner mosaischen Religion wiederfand, und zwar den Götzen Jahve als die unerreichbare Wahrheit, und dieser Wahrheit gegenüber das ‚nichtige menschliche‘ Denken. Hegel hat sich seiner Zeit wiederholt energisch gegen diese gefährliche Bescheidenheitskultur gewendet, und ich erlaube mir hier aus seiner »Philosophie der Geschichte« (Werke IX, Seite 18 und 19) folgendes zu zitieren: »Ich habe mit der Erwähnung der Erkenntnis des Plans der göttlichen Vorse-

hung überhaupt an eine in unseren Zeiten an Wichtigkeit obenanstehende Frage erinnert, an die nämlich, über die Möglichkeit Gott zu erkennen, oder vielmehr, indem es aufgehört hat, eine Frage zu seyn, an die zum Vorurteil gewordene Lehre, daß es unmöglich sey, Gott zu erkennen. Dem geradezu entgegengesetzt, was in der heiligen Schrift als höchste Pflicht geboten wird, nicht bloß Gott zu lieben, sondern auch zu erkennen, herrscht jetzt das Geleugne dessen vor, was eben daselbst gesagt ist, daß der Geist es sey, der in die Wahrheit einführe, daß er alle Dinge erkenne, selbst die Tiefen der Gottheit durchdringe. Indem man das göttliche Wesen jenseits unserer Erkenntnis und der menschlichen Dinge überhaupt stellt, so erlangt man damit die Bequemlichkeit, sich in seinen eigenen Vorstellungen zu ergehen. Man ist davon befreit, seinen Erkenntnissen eine Beziehung auf das Göttliche und Wahre zu geben; im Gegenteil hat dann die Eitelkeit derselben und das subjektive Gefühl für sich vollkommene Berechtigung; und die fromme Demut, indem sie sich die Erkenntnis Gottes vom Leibe hält, weiß sehr wohl, was sie für ihre Willkür und eitles Treiben damit gewinnt.«

Die Wissenschaft, welche in der Zeit des Kritizismus predigte, daß der Mensch bescheiden sein soll, weil er doch nur ein nichtiges und unwürdiges Geschöpf sei, nicht imstande, die Wahrheit zu denken, wiederholte und 'bewies' sogar, auf Grund der sogenannten Denkgesetze, diese Meinung so oft, daß schließlich fast alle daran glaubten. So konnte sich eine freche Phantasie bahnbrechen und konnten sich neben den vielen Philosophien eine Anzahl Theosophien, Anthroposophien, Parapsychologien usw. breitmachen, welche die gläubigen Menschen aus der konkreten Sphäre eines selbstbewußten Glaubens und Denkens in die Abstraktionen der asiatischen Phantastereien hinabzogen. Wie aber Griechenland und Rom untergegangen sind in einer Zeit, in der die Menschen solchen Theosophien nachliefen, so würde auch das germanische Europa untergegangen sein in diesen schwülen Hirngespinsten, aus denen die fade pazifistische, humanistische und internationalistische Propaganda gespeist wurde. Rechtzeitig aber hat sich der europäische Geist zusammengenommen und gewann er, vor allem durch die Arbeit Adolf Hitlers und seines deutschen Volkes, wieder das Zutrauen zu sich selbst. Dieses Zutrauen aber, das sich zuerst im politischen Denken Form gegeben hat, soll nun auch im philosophischen Denken führend werden.

Die kritische Geisteshaltung führte aber noch zu etwas anderem. Denn der Geist ist nie nur kritisch und negativ, sondern zugleich auch schöpferisch und positiv, d. h. er will in seiner kritischen oder trennenden Weise

dennoch synthetisches oder vereinigendes Denken produzieren. Als kritischer Geist aber mußte er seine Schöpfungen einseitig halten, denn, kritisch denkend, ist man *für* etwas, aber dann auch *gegen* dessen Gegenteil. So war man theoretisch z. B. für den sogenannten freien Handel und die freie Arbeit, aber gegen eine nationale Ordnung von beiden. Man war *für* die Gleichheit aller Menschen, daher *gegen* deren Ungleichheit oder umgekehrt, man war *für* gesetzmäßige Ordnung des gesellschaftlichen Lebens, daher *gegen* die Auffassung, daß Recht und Rechtsbewußtsein über allen Gesetzen stehen, man war *für* die Macht einer parlamentarischen Regierung, daher *gegen* die Macht des Volkes, dessen Arbeitskraft doch die Macht des Staates und seiner Regierung bedingt, man war *für* die Macht der eigenen Nation, daher *gegen* die Macht anderer Nationen usw. Man suchte sich irgendein System aus und wurde dessen Anhänger; und anstatt in Freiheit seine Gedanken auszubilden, wurde man in Wirklichkeit der Sklave seines Systems. Alles war abstrakt, auch im politischen Leben, und alles, was in der Konkretheit der Gesellschaft eine lebendige Einheit bilden sollte, wurde durch die kritische Geisteshaltung aus ihrer Einheit gerissen und systematisch vereinseitigt. Dulden konnte man das alles, weil diese kritische Haltung so lange günstig wirkte, als sie durch das gesunde Gefühl und die vernünftige Lebenshaltung der damals führenden Männer korrigiert wurde. Ihre Folge war sogar anfänglich ein bisher unbekannter Wohlstand und eine blühende Wissenschaft und Technik, welche immer größeren Kreisen der Bevölkerung ein üppigeres Leben gestatteten. Sobald aber — und das war in Deutschland der Fall nach dem Weltkrieg — der Luxus verschwand und alle Kreise der Bevölkerung das Elend der politischen Einseitigkeiten am Leibe spürten, sobald Berufspolitiker die Stelle der lebensgewandten Praktiker einnahmen, feierten unvölkische Theorien ihre Orgien, aber kam auch gleichzeitig der Ruf nach Einheit, nach einer konkreten autoritären Staatsführung auf. Dieser Ruf von Hitler und den Seinen verstanden, führte zum Kampf zwischen einer kritisch-theoretischen und einer vernünftig-praktischen Politik und dieser Kampf ist nicht *nur* ein politischer, sondern ein allgemeingeistiger. Hitler und den Seinen gelang es, ein mehr konkretes und vernünftiges Denken als Grundlage für die Praxis seiner Regierung einzuführen; das Volk wurde wieder als der Quell, als der Träger des sittlichen und gesetzlichen Lebens erkannt, allerdings nicht, damit das Volk bequem und reich leben konnte und für möglichst wenig Arbeit möglichst viel Lohn erhielt, sondern damit es in seiner Arbeit, schließlich in seinen kulturellen Schöpfungen seine höchste Befriedigung finden würde. Deshalb nennt sich der Nationalsozialismus »völkisch«, aber er ist nicht *nur* völkisch, son-

dern zugleich »staatlich«, d. h. er weiß, daß das Volk nur in menschlicher Weise leben kann, insofern es sich in Führer und Geführte unterscheidet in solcher Weise, daß es sich, mit der Hilfe seiner führenden Männer, zu einem Staat mit einer kräftigen Regierung ausbildet. Nicht der Staat-an-sich ist aber das Ziel des Nationalsozialismus, sondern der Staat als das Mittel zum kulturellen, zum höheren geistigen Leben des Volkes. Kunst, Religion, Wissenschaft und Philosophie sollen die Blüten sein, die sich aus der lebendigen Gemeinschaft des Volkes entwickeln und dieses konkrete Ziel, dieser Volksstaat als nie aufhörende sittliche und kulturelle Schöpfung ist das, was die Volksgenossen bindet und zu einer organischen, einer konkreten und vernünftigen Einheit macht. Die Einheit der Demokratien war zum Schluß eine mechanische, eine verstandesmäßig-theoretische, abstrakte und unvernünftige. Sie erschien als die Summe der Interessen der Bürger und der Parteien und diese Summe zeigte sich, durch die einseitige kritisch-negative Geisteshaltung, endgültig als Null. Regieren war unmöglich geworden, weil alle Taten der Regierung einer öffentlichen, böswilligen und interessierten Kritik unterworfen waren, die Minister und Beamte zu einer auf diese Kritik abgestimmte Haltung zwang, welche alle Initiative im Keim erstickte.

Demgegenüber ist die Einheit des nationalsozialistischen Volkes eine organische, praktische und innerliche. Eine solche Einheit richtet sich auf ein Ziel, nämlich die Erhaltung des natürlichen, sittlichen und geistigen Lebens. Alle Bürger, alle Beamte, alle kleineren oder größeren Führer, bis zum Führer des Ganzen hinauf, wissen sich als Diener dieser lebendigen Einheit, als Arbeiter an der ständigen nationalen Aufgabe, und ihre gleichgerichteten Interessen liefern daher nicht als Summe eine Null, sondern als Produkt die ihrer selbst bewußte nationale Kraft. Aber weil sie ihrer selbst bewußt ist, weil sie ihr wahres Ziel kennt, will diese Kraft sich nicht in Kriegen und Eroberungen abschwächen, will sie nicht die nationalen Kräfte anderer Völker überwältigen und unterdrücken, sondern sie will auch die andern anerkennen als Teilhaber an dem nationale Grenzen durchbrechenden Kulturprozeß. Hier gerade kommt das Neue, das Vernünftige des Nationalsozialismus zum Vorschein, daß er sich von den Abstraktionen der demokratischen Periode abwendet, nicht mehr einem Völkerbund mit einem unwesentlichen Völkerrecht, nicht einem äußerlichen Frieden auf Erden nachstrebt, sondern daß er die geistige Einheit der scharf gegeneinander abgegrenzten Völker sucht, den innerlichen Frieden, indem er jedes Volk und jeden Menschen nach seinen Fähigkeiten arbeiten lassen will. Nicht im Faulenzen und im unverdienten Luxus findet der Mensch seinen Frieden, sondern in der Gemeinschaft der Arbeitenden. Der Natio-

nalsozialismus ist die bewußte Wiederherstellung einer vernünftigen, konkreten Lebenshaltung. Diese gibt dem germanischen Menschen wieder das Vertrauen zu sich selbst, wieder die Sicherheit seines Könnens und möge auch Europa, unter der Führung, die Deutschland sich durch sein Leiden und sein Können erobert hat, zum geistigen Beherrscher der Welt machen.

* * *

In der Philosophie soll sich nun zu dieser politisch-sittlichen Gewißheit auch die philosophische Gewißheit gesellen. Die Zeit einer falschen Bescheidenheit in der Philosophie ist vorbei. Alle, die gelernt haben im Geiste Hegels zu denken, sind sich der Macht des Geistes gewiß geworden. Sie haben wieder den Glauben an die Vernunft, Vertrauen und Glauben zu sich selbst erobert. Sie sind davon überzeugt, daß »der Mut der Wahrheit, Glauben an die Macht des Geistes, die erste Bedingung des philosophischen Studiums ist«. Sie wissen, »daß der Mensch sich selbst ehren und sich des höchsten würdig achten soll«, daß »er von der Macht des Geistes nicht groß genug denken kann« und »das verschlossene Wesen des Universums keine Kraft in sich hat, welche dem Mute des Erkennens Widerstand leisten könnte«[1]). Dieser Mut der Wahrheit aber ist nicht, wie es manchmal insinuiert oder auf Grund der eben angeführten falschen Bescheidenheit aufgefaßt wurde, Hybris oder Übermut[2]), sondern er ist der hohe Mut des Geistes, der sich kennt als »das Licht der Welt«, als »der Weg und die Wahrheit und das Leben«[3]), der, wie Meister Eckhart sagte[4]), »hineinblickt und alle die Winkel der Gottheit durchbricht«, und dieser Mut der Wahrheit soll sich in der Philosophie gesellen zu dem Selbstvertrauen, das in der nationalsozialistischen Geisteshaltung politisch seine Kraft gezeigt hat.

Wahre Bescheidenheit ist nicht die des mosaischen oder des in jüdischer Weise interpretierten christlichen Glaubens, die den Menschen als nichtigen Sklaven seinem Herrn im Himmel gegenüberstellt. Die wahre Bescheidenheit hat vielmehr derjenige, der alle Taten und alle Aussagen als Selbstverendlichungen der lebendigen Wahrheit kennt. Ein solcher Mensch kann daher nicht ruhen und in Faulheit das Leben genießen, sondern er ist dynamisch, er will immer Neues, Besseres, Höheres schaffen, er will bei

---

1) Hegel, Antrittsrede in Berlin, 22. Oktober 1818.

2) Auch dem Nationalsozialismus wurde, vor allem von der Seite der »bescheidenen« Engländer, die Hybris als Fehler vorgehalten.

3) Evangelium nach Johannes, XIV: 6.

4) Deutsche Predigten, Leipzig, Inselverlag, Seite 245.

seinen Schöpfungen nicht ruhen, sondern er will sie auf einer höheren Stufe entwickeln, eben weil er arbeiten will und sich daher mit der Endlichkeit und Beschränktheit der Produkte seiner Arbeit nicht zufrieden geben kann. So wie das Licht sich und zugleich die Finsternis offenbart, so demonstriert sich die Wahrheit, d. h. das sich kennende Licht des Geistes, als die Vergänglichkeit von kommenden und gehenden, daher flüchtigen Bestimmtheiten.

Die Wahrheit der Wahrheit, d. h. der Sinn oder die Bedeutung dieses von allen gebrauchten, aber von nur wenigen verstandenen Wortes, ist daher ihr Leben, d. h. ihre selbstbewußte, freie Dialektik, in der sie sich verneint und, weil sie es ist, die sich verneint, zugleich bejaht. Wer also die Wahrheit versteht, schwört nicht bei seinen eigenen Worten, sondern hat den Mut, gerade darin das Leben, d. h. den Widerspruch zu zeigen.

Daß unsere Zeit das Leben und die Arbeit so kräftig betont, ist ein Zeichen dafür, daß wir nicht mehr zufrieden sind mit den Einseitigkeiten und künstlichen Konstruktionen des kritischen Verstandes, der seine Triumphe in der Blütezeit des Liberalismus gefeiert hat. Ob es nun Politik, Kunst, Religion oder Philosophie betraf, alles versuchte der Verstand festzulegen in möglichst festen Gerippen ohne Leben. Sogar das Denken sollte mit der Hilfe von »Denkgesetzen« oder sogenanntem »Logikkalkül« versteinert werden und das Lebendige seiner selbst bewußte spekulative Denken wurde nicht mehr verstanden oder als leere Wortspielerei verspottet. Wie aber ein Park mit künstlich beschnittenen Bäumen sich verhält zu einer blühenden Naturlandschaft, so verhält sich die künstlich konstruierte Demokratie zu dem sein Leben aus sich selbst schöpfenden Nationalsozialismus und so verhält sich das sich in Erkenntnistheorien eingesperrt wähnende Denken zum begreifenden Denken im Geiste Hegels. Alles Künstliche erhält seine Gesetzlichkeit von außen her aufgedrückt, das Natürliche und Wahre aber schafft sich seine eigenen Gesetze, bleibt daher der Meister über dieselben und offenbart in seinem ungeregelten Regelmaß seine freie schöpferische Lebendigkeit.

Das germanische Europa hat, unter Deutschlands Führung, begonnen, sich in politischer Hinsicht sein Selbstvertrauen wieder zu erobern. In allen Staaten wächst es unter den Schlägen des Krieges. In philosophischer Hinsicht soll aber dieses Selbstvertrauen auch in selbstbewußter Weise als die richtige Haltung des auf sich vertrauenden Geistes wahr gemacht werden. Darum kommt wieder die Philosophie im Geiste Hegels (und das ist nicht mehr Hegelsche, sondern originelle, schöpferische

Philosophie, welche nur die sich selbst begreifende Denkweise, als ihr Prinzip, mit Hegel gemein hat) auf, die einzige, die es verstanden hat, die Vielheit der menschlichen Kenntnisse verstehend zu vereinigen, die einzige auch, die verkündigte, daß es die germanische Welt gewesen ist, welche das Prinzip der geistigen Versöhnung hat ausarbeiten können. Wiederum haben im vergangenen Jahrhundert die kirchlichen Mächte sich den vom Geist verlassenen, daher, trotz aller verstandesmäßigen Gelehrtheit, unvernünftigen weltlichen Mächten gegenüber gestellt. Sie haben versucht, diese zurückzudrängen und zu unterwerfen. Das ist ebensowenig gelungen wie im Mittelalter, als es auch Deutschland war, das seine geistige Macht derjenigen der Kirche entgegenstellte. Es konnte ihr auch nicht gelingen, weil der Nationalsozialismus die Ideale des Christentums praktisch so geübt hat, daß er die vom Christentum geforderte Einheit der Menschen nicht nur als ein Sollen aufgefaßt, sondern in der Realität des Staates ausgeführt hat. Daß diese Ausführung nicht vollkommen sein kann und daher das Sollen nie verschwinden wird, das zeigen die heutigen großen Politiker darin, daß sie den Staat als ein Dynamisches, nicht als ein Vollendetes und daher Totes betrachten[1]). Hegel schrieb z. B. in der Einleitung seiner Philosophie der Geschichte[2]): »Zur konkreten Wirklichkeit ist das Prinzip der germanischen Welt nur durch die germanischen Nationen ausgebildet worden . . . Die Weltlichkeit s o l l dem geistigen Prinzip angemessen seyn, aber s o l l es nur; die geistesverlassene weltliche Macht muß zunächst g e g e n die geistliche verschwinden; indem sich aber diese letztere in die erste versenkt, verliert sie mit ihrer Bestimmung auch ihre Macht. Aus diesem Verderben der geistlichen Seite, d. h. der Kirche, geht die höhere Form des vernünftigen Gedankens hervor, der in sich abermals zurückgedrängte Geist produziert sein Werk in denkender Gestalt und ist fähig geworden, aus dem Prinzip der Weltlichkeit allein das Vernünftige zu realisieren. So geschieht es, daß durch die Wirksamkeit allgemeiner Bestimmungen, die das Prinzip des Geistes zur Grundlage haben, das Reich des Gedankens zur Wirklichkeit herausgehoben wird. Die Gegensätze von Staat und Kirche verschwinden; der Geist findet sich in die Weltlichkeit und bildet diese, als ein in sich organisches Daseyn aus.«

In unserer Zeit erleben wir durch die Politik des Nationalsozialismus eine derartige Ausbildung des Geistigen in der Weltlichkeit. Unsere Zeit kann aber nicht nur bei der Ausführung allein stehenbleiben, sondern soll

1) M u s s o l i n i schrieb z. B. auch in seiner »Dottrina del Fascismo«, Ausgabe Fratelli Treves, Milano, Seite 6: »La nazione come Stato è una realità etica che esiste e vive in quanto si sviluppa. Il suo aresto è la sua morte.«

2) Werke IX, Seite 134.

das Wesen des Nationalsozialismus auch als ein Vernünftiges erkennen, und zwar als diejenige politische Haltung, die es möglich gemacht hat, daß der germanische Geist sich wieder gefunden hat, dieser Geist, der imstande ist, den Gegensatz von Himmel und Erde, Gott und Mensch, Krieg und Frieden, Haß und Liebe in sich zu ertragen, eben weil er sich selbst, gefühlsmäßig und begriffsmäßig, als die Versöhnung aller Gegensätze kennt.

DAS MALERISCHE.
EIN AESTHETISCHES KAPITEL.

VON

HERMANN GLOCKNER (GIESSEN).

Die grundsätzliche Beantwortung der Frage: Was heißt malerisch? gehört zu den schwierigsten Aufgaben einer an den kunstwissenschaftlichen Realien ausgerichteten Ästhetik. Am häufigsten wird der Begriff wohl im Sinne Heinrich Wölfflins gebraucht, der das »Malerische« dem »Linearen« gegenüberstellte. Das Gegensatzpaar war ursprünglich ein Ergebnis stilgeschichtlicher Untersuchungen gewesen, wurde aber darüber hinaus auch als allgemeines Hilfsmittel für die ästhetische Charakteristik von Werken der verschiedensten Zeiten und Künstler gebraucht [1]).

In diesem Falle ist man nun in der im Hinblick auf die Bildbeigaben vielleicht ganz angenehmen, an sich jedoch gewiß merkwürdigen Lage, daß man zur beispielhaften Verdeutlichung des Malerischen überhaupt keine Farben braucht. Photographische Wiedergaben bzw. Klischees genügen einigermaßen; das Malerische scheint sich weitgehend mit Hell und Dunkel, Licht und Schatten darstellen zu lassen. Wahrscheinlich kam die lange Gewohnheit: nicht nur bei kunstgeschichtlichen, sondern auch bei ästhetischen Untersuchungen der Erinnerung an farbige Gemälde durch farblose Abbildungen eine Stütze zu geben, insbesondere aber auch bei Vorträgen lediglich mit photographischen Diapositiven auskommen zu müssen, einer Begriffsbildung entgegen, welche nicht in erster Linie oder gar ausschließlich auf die Farbwirkung aufgebaut ist. Gewiß ließ sich aber auch der bedeutende Umstand zu ihrer Rechtfertigung anführen, daß doch auch Schabkunstblätter, Radierungen und selbst einfache Handzeichnungen den Eindruck des Malerischen hervorzubringen vermögen.

---

1) Vgl. Heinrich Wölfflin, Kunstgeschichtliche Grundbegriffe. Das Problem der Stilentwicklung in der neueren Kunst (1915). Vorwort.

Dennoch scheint mir, daß eine in jeder Hinsicht befriedigende Klärung des Begriffes »malerisch« jedenfalls von der F a r b e auszugehen hat. Gelangen auch solche Werke zu einer malerischen Wirkung, welche auf die Farbe verzichten oder mit einem einzigen Farbton auskommen, so ist dies nicht die Regel, sondern der besondere Fall. Gewiß werden die gewonnenen Begriffe auch auf Tusch- oder Guaschmalerei und weiterhin sogar auf die gesamte Graphik anwendbar sein müssen. Ausgehen jedoch sollte man von diesen Techniken, wenn es sich um das Malerische handelt, jedenfalls nicht; denn es geht hier um ein Phänomen, welches normalerweise durch Farben, und zwar durch eine Mannigfaltigkeit von Farben hervorgerufen wird.

Es gibt eine große Anzahl von Werken der Malerei, von welchen allgemein und mit Recht zugegeben wird, daß sie nicht malerisch wirken, obwohl sie an Farbigkeit nichts zu wünschen übrig lassen. Gemälde dieser Art sind es gerade, welche eine grundsätzliche Klärung der Begriffe notwendig machen. Denn: worauf beruht nun eigentlich der Unterschied, den ein empfänglicher Sinn so leicht wahrnimmt und der sich doch so schwer in Worte fassen zu lassen scheint? Die kunstgeschichtliche Betrachtung allein hilft hier nicht weiter. Sie zeigt vielleicht, daß die Ausbildung des Malerischen im großen und ganzen späteren Entwicklungsstufen vorbehalten ist, während man sich in den Jugendstadien (von gelegentlichen Ausnahmen abgesehen) einer mehr ursprünglichen Farbenfreude hingibt. Aber worin besteht diese verschiedene Verwendung eines und desselben Werkstoffs, nämlich der Farbe?

In den folgenden Betrachtungen wird der Versuch gemacht, den Begriff des Malerischen nicht durch eine Gegenüberstellung mit dem zeichnerischen Verfahren, sondern a u s s c h l i e ß l i c h a u s d e r F a r b m a l e r e i h e r a u s zu gewinnen. Es liegt im Wesen der Sache, daß meine Ausführungen auf der Anschauung von Originalgemälden beruhen und keinesfalls an Hand von mehr oder weniger unvollkommenen Reproduktionen nachgeprüft werden können. Eine radikale Ablehnung der Begriffe Wölfflins liegt mir fern. Es ist mir nicht entgangen, daß auch Wölfflin keineswegs von der Farbe abstrahiert, sondern vielmehr aus starker Anschauung heraus immer wieder mit diesem wichtigen Gestaltungsfaktor zu rechnen versucht. Wohl aber kommt es mir darauf an, zu zeigen, daß die Begriffe »linear« und »malerisch« streng genommen keine Korrelata sind, weil sie ursprünglich verschiedenen künstlerischen Techniken — der Zeichnung und der Farbenmalerei — zugehören. Ich finde, daß sich bei der photographischen Reproduktion von Gemälden, welche keine malerische Wirkung besitzen, allerdings mit besonderer Deutlichkeit

eine linear erscheinende Struktur abzeichnet, mit deren Feststellung jedoch über die verschiedene Behandlung der Farbe noch nicht das geringste ausgemacht ist. Auch erscheinen bei der farblosen Wiedergabe Farbgrenzen, Konturen und eigentliche Linien, d. h. Striche annähernd in der gleichen Weise, was den Charakter des »Linearen« selbstverständlich nicht unbeträchtlich steigert. Gemälde dagegen, deren malerische Wirkung bei dem farbigen Original außer Frage steht, lassen zwar bei der photographischen Umsetzung eine solche lineare Struktur nur wenig oder gar nicht heraustreten, was jedoch das Wesen des Malerischen, insofern es durch eine Mannigfaltigkeit von Farben hervorgebracht wird, noch keineswegs erklärt.

Die neue Terminologie, zu welcher ich gelange, führt also notwendig auch zu mancher grundsätzlich-sachlichen Ergänzung der Wölfflinschen Begriffsbildung. Im letzten kunstwissenschaftlichen Ziele jedoch weiß ich mich mit Wölfflin einig. Auch für mich ist es »eine Frage, wieweit man überhaupt von zwei Typen zu sprechen das Recht hat«; nichtsdestoweniger aber »eine Forderung intellektueller Selbsterhaltung, die Unbegrenztheit des Geschehens nach ein paar Zielpunkten zu ordnen«[1]. Der Ästhetiker braucht nun eben einmal möglichst eindeutig festgelegte Begriffe, um seine Gegenstände in einer ihnen angemessenen Weise befragen zu können.

Zum Schluß soll noch einem Mißverständnis begegnet werden, welches sich möglicherweise einschleichen könnte. Da das Hauptinteresse der Untersuchung dem »Malerischen« gilt, die Entwicklung der Malerei aber (wie bereits angedeutet) immer wieder aufs neue Wege zu durchlaufen scheint, welche erst verhältnismäßig spät zu wirklich »malerischen Gemälden« führen, so liegt es nahe: die gewonnenen Begriffe auch zur Bewertung zu benützen und das »Malerische« unter allen Umständen höher zu stellen als einen Gebrauch der Farbe, welcher andere Zwecke verfolgt. Um eine solche grundsätzliche Bevorzugung auszuschließen, möchte ich von vornherein ausdrücklich betonen, daß die absolute künstlerische Qualität eines Bildes ganz unabhängig davon ist, ob es nun gerade die Eigenschaft der malerischen Wirkung besitzt oder nicht.

I.

Zunächst ist das Phänomen der Farbigkeit überhaupt zu betrachten. Dabei werden zweckmäßig eine Reihe von Bewußtheitsstufen auseinandergehalten.

1) A. a. O. (2. Aufl. 1917), S. 244.

Das Erlebnis des Farbigen kann ein unbewußtes sein; d. h. es braucht nicht unbedingt zur Apperzeption zu gelangen. Daß wir in der Tat die auf uns einwirkenden Farben nicht immer auch wahrzunehmen oder gar zu erkennen brauchen, lehrt schon die einfache Erfahrung, daß sich die wenigsten Menschen etwa nach dem Besuch einer fremden Wohnung über die Farben der einzelnen Tapeten Rechenschaft zu geben imstande sind, obwohl ihr Auge diese Farben aufnahm und vielleicht sogar ihre Stimmung durch den Eindruck beeinflußt worden ist. Auch erhält man auf die Frage, ob jemand farbig oder nur mehr oder weniger farblos träume, selten sofort eine entschiedene Antwort. Gewöhnlich heißt es: »Darauf habe ich noch gar nicht geachtet; ich muß mich erst einmal besinnen.« Es zeigt sich, daß lebhafte Farbenempfindungen in Traumbildern zwar nicht selten sind, aber doch mehr zu den Ausnahmeerscheinungen gehören. Daß Maler überwiegend farbig träumen, gehört natürlich mit zu ihrer besonderen Veranlagung; normalerweise jedoch ist ein bewußtakzentuiertes Farbenerlebnis im Traume genau so selten oder häufig wie das bewußte Auffassen eines bunten Blumenbeetes, eines farbig leuchtenden Sonnenschirms, des Regenbogens oder der Abendröte. Wie die weniger ins Auge springenden Farben der uns umgebenden Gegenstände im allgemeinen ohne besondere Aufmerksamkeit hingenommen zu werden pflegen, so spielen sie auch im Traume keine Rolle.

Wird aber erst einmal auf die mit Bewußtsein wahrgenommene Farbe reflektiert, so kann sie auch benannt werden. Dabei stellt sich heraus, daß sogar nuancierte Farbenbenennungen der tatsächlichen Wahrnehmung immer nur zu einem gewissen Grade Ausdruck zu geben vermögen. Wird etwa eine irgendwo wahrgenommene Farbe als »resedagrün« bezeichnet, so erweckt dieses Wort in einem Hörer oder Leser, der diese Farbe nicht gleichfalls selbst gesehen hat, zwar eine Vorstellung, welche der Wirklichkeit ungefähr entspricht; trotzdem vermag sie den Eindruck nicht genau wiederzugeben, da selbst »resedagrün« noch eine sehr große Variationsbreite zuläßt. Immerhin ist mit dem Erkennen und Benennen der Weg der Theorie beschritten; es besteht nicht nur grundsätzlich die Möglichkeit einer Normierung, sondern vor allem auch die Aussicht: durch wissenschaftliche Befragung das Objekt Farbe weiter aufzuschließen. In dem Bestreben nach Ursache und Wirkung zu forschen und auf diese Weise zu genaueren Feststellungen zu gelangen, wird die Grundstufe des Erlebnisses verlassen: Subjekt und Objekt werden getrennt und je besonders untersucht. Physik und Physiologie schlagen nun zunächst ihre verschiedenen Wege ein, die sich jedoch zu einer vollen naturwissenschaftlichen Erkenntnis des Phänomens wieder vereinigen und letzten

Endes die theoretisch gefestigte Erfahrung in das Erlebnis zurückfließen lassen müssen, auf welches sie ja auch trotz aller Objektivierung und Distanzierung beständig angewiesen bleiben.

Es ist für die Frage, um welche es hier geht, nicht nötig, eine eigentliche Farbenlehre zu entwickeln oder gar in die hier schwebenden Streitfragen einzugreifen. Wichtig ist nur die Feststellung, daß man mit den Farben, welche der Physiker im Lichte unterscheidet und deren subjektive Erscheinungen er objektiv auf Wellen verschiedener Länge zurückführt, nicht malen kann. Malerei ist nur insoferne möglich, als die durch das Licht vermittelte Erscheinung der Farben an die Natur von sogenannten Farbstoffen gebunden auftritt. Mit diesen Stoffen arbeitet der Maler; sie bilden das »Material«, aus welchem er sein Kunstwerk schafft. Daß dieses Material ein natürliches ist und insoferne mit dem Marmorblock des Bildhauers verglichen werden kann, wird bei den farbigen Erden (Ocker, Siena usw.) am deutlichsten. Diese Substanzen entfalten im Lichte die ihnen eigentümliche Farbe, weil sie nur bestimmte Strahlen reflektieren, andere jedoch absorbieren. Im Grunde jedoch ist dies bei den künstlich hergestellten chemischen Farben auch nicht anders. Jedenfalls setzt das Malen voraus, daß die in der Natur vorkommenden Farben in einer diesem natürlichen Vorkommen entsprechenden Weise zur Verfügung stehen und vom Künstler in Gebrauch genommen werden können. Es ist also durchaus nicht nötig, daß der Maler etwas von der physikalischen Farbentheorie versteht oder sich auch nur Gedanken darüber macht. Er kann seine »Farben« mit vollem Rechte als »farbige Gegenstände« betrachten, mit welchen genau so komponiert werden kann wie mit natürlichen farbigen Steinen, Blättern oder Blumen.

Ist aber das theoretische Bedürfnis eines Künstlers so stark, daß er nichtsdestoweniger eine Farbenlehre aufbaut, so wird das entstehende Gedankengebäude die »gegenständliche« Auffassung kaum jemals verleugnen. Die physikalischen Erklärungen werden als unfruchtbar empfunden, abgelehnt oder jedenfalls durch Beschreibungen von Sachverhalten ersetzt, welche nicht hinter die Erscheinung greifen, sondern den Phänomenen selbst die Theorie abzugewinnen trachten. Goethes Farbenlehre wird immer das bemerkenswerteste Beispiel einer derartig »gegenständlichen« Anschauungsweise bleiben; Ph. O. Runge bewegte sich in ähnlicher Richtung[1]).

---

1) Vgl. Hermann Glockner, Das philosophische Problem in Goethes Farbenlehre (1924).

II.

Die bisherige Betrachtung zeigte, daß physikalische Theorien den Ästhetiker nicht zu fördern vermögen. Wir verzichten also darauf, das Phänomen der Farbigkeit kausal zu erklären und nehmen ohne weiteres den Standpunkt des Malers ein, der mit gegebenen »Farben« (= farbigen Substanzen) Gebilde herstellt, welche ebenso angeschaut werden wie die farbigen Naturerscheinungen. Wer malt, arbeitet primär nicht mit dem Licht, sondern mit körperlichen Stoffen, welche unser Auge durch Vermittelung des Lichts optisch affizieren. Sowohl das »Malen« selbst wie das »Anschauen« des Gemäldes ist nun grundsätzlich an verschiedene Bedingungen geknüpft.

Nur bei der Pastellmalerei wird die farbige Substanz unmittelbar aufgetragen. Selbst in diesem Falle jedoch würde sie auf einem glatten Grunde bei völliger Staubtrockenheit kaum haften. Sie muß also nicht nur nachträglich fixiert werden, sondern der Grund bedarf schon von vornherein einer gewissen Körnigkeit, die Kreide einer gewissen Schmiegsamkeit und Adhäsion, welche durch einen Zusatz von Fett oder Öl gesteigert werden kann. Alle anderen Arten von Malerei lassen noch deutlicher erkennen, daß eine Zubereitung nötig ist, um die »Farbe« überhaupt auftragen zu können. Ein sogenanntes Malmittel gelangt zur Verwendung, welches die farbige Substanz mehr oder weniger flüssig macht: Öl, Wasser, Eiweiß, Leim, Harz usw. Werden Farben so aufgetragen wie sie aus der Tube kommen, so ist das nur möglich, weil sie eben bereits in einem entsprechend zubereiteten und mit einem Malmittel versetzten Zustand handelsüblich sind. Ohne diese Präparation ist die Malerfarbe ein gröberes oder feineres Pulver. Nur durch Verflüssigung, Verdünnung und Mischung läßt sich mit diesem Werkstoff das gewünschte Ziel erreichen: er läßt sich zu einer Erscheinung bringen, welche den natürlichen Erscheinungen der vom Licht umflossenen farbigen Gegenstände entspricht.

Betrachten wir nun irgendein farbiges Naturgebilde, z. B. einen Schmetterlingsflügel oder ein herbstlich verfärbtes Blatt, so können wir leicht feststellen, daß die eine Farbe von der anderen nur selten scharf abgesetzt, noch seltener aber durch eine linear erscheinende Grenze geschieden ist. Die Linie kommt ja überhaupt nur ausnahmsweise in der Natur vor: am häufigsten noch als Kante, Schattengrenze, zartes Geäder oder Haar. Überall sonst stoßen wir auf Flächen. Genau ebenso finden sich auch klare, lineare Farbgrenzen immer erst dort, wo das Werk des Menschen beginnt: also an Außen- und Innenarchitektur, Möbeln, Bucheinbänden,

Kleidern, Schmuckgegenständen und überhaupt Artefakten jeder Art. Und selbst hier zeichnen sich die einzelnen Lokalfarben, wenn wir sie mit lebendigem Auge betrachten, nicht so scharf gegeneinander ab, wie es auf der photographischen Platte geschieht. Die Natur ist eine Mischerin und unser Auge folgt ihr hierin: naturverbunden, wie es als lebendiger Organismus nun eben einmal ist.

Überall wo Leben ist, entspricht jeder Berührung eine Reaktion. So ist es auch dem Auge völlig unmöglich, Eindrücke rein passiv entgegenzunehmen. In gewissermaßen elastischer Weise fängt es den Eindruck auf; selbst wo wir von Ermüdung sprechen müssen, zeigt sich mit der abnehmenden Leistungsfähigkeit immer zugleich die Tendenz zur Wiederherstellung durch das Einsetzen einer Gegenleistung. Es ist allbekannt, daß nach längerem Fixieren eines leuchtendroten Gegenstandes nach rascher Abwendung des Blickes auf hellem Hintergrunde ein grünes Nachbild erscheint. Jeder farbige Eindruck ruft auf diese Weise die Konträrfarbe hervor. Selbstverständlich tritt sie nicht allenthalben so deutlich in die Erscheinung wie bei dem unter günstigsten Bedingungen eigens zu diesem Zwecke angestellten Experiment. Bis zu einem gewissen Grade jedoch wirkt ihre Entwicklung immer mit, wenn unser Auge in lebendiger Weise über farbige Gegenstände schweift. Denn auch in Bewegung ist es beständig: kaum jemals verweilt es starr, sich einem bestimmten Farbeindruck ganz und klar überlassend; wenigstens an die Grenzen solcher Farbe tastet es sich heran — und schon hat es dieselben überschritten, worauf sofort die entsprechende Gegenfarbe entsteht und den neuen Eindruck beeinflußt. Blicke ich z. B. über ein gelbes Lupinenfeld nach dem grünen Wiesenrande hin, so wird mir das Hellgrün zunächst etwas dunkler und ins Blaue spielend erscheinen; erhebe ich mein Auge von der grünen Wiese zum blauen Himmel, so erscheint das Blau ins Rötliche spielend. In jedem Falle wird der Farbunterschied gerade durch die Mischung mit der Gegenfarbe um eine Kleinigkeit abgeschwächt und vermittelt: die scharfen Konturen verwischen sich im Augenblicke des Überschreitens; es kommt zu einem leichten Ineinanderzittern und Ineinanderverschwimmen.

Wenden wir uns einem Künstler zu, von dem allgemein behauptet wird, daß er sich besonders gut auf das Malerische verstehe; also z. B. Tizian. Bei näherer Betrachtung seiner Gemälde zeigt sich, daß scharfe Konturen so gut wie nirgends vorkommen. Fast überall zeigen sich die Umrisse leicht ausgefranst; die Körnigkeit der Farbe ist bis zu einem gewissen Grade erhalten geblieben, ja sie scheint bisweilen durch einen groben Leinwandgrund sogar dort absichtlich wieder hervorgerufen zu

werden, wo der Farbton annähernd gleichmäßig aus dem Pinsel floß. Ohne Zweifel hängt die besondere Art der Wirkung solcher Bilder mit dieser Technik zusammen. Bleibt die natürliche Stofflichkeit des Farbenmaterials, mit welchem gearbeitet wird, erhalten, so entspricht dies der stofflichen Erscheinung der Gegenstände selbst. Die menschliche Haut z. B. wirkt wie aus feinsten Erhöhungen und Vertiefungen, Knötchen und Grübchen aufgebaut und zusammenorganisiert. Gleichwohl wird eine solche Darstellung niemals als realistisch bezeichnet werden dürfen. Jede realistische Wiedergabe zeichnet sich wie die Wirklichkeit selbst durch ein Nebeneinander von verhältnismäßig zahlreichen Einzelheiten aus; wenn das realistische Bild auch im ganzen bequem überschaut werden kann, so lassen sich doch allenthalben Entdeckungsreisen darauf anstellen, welche wie in der Wirklichkeit zur Feststellung eines zuerst übersehenen Details führen. Der malerische Eindruck dagegen wird immer gleich auf den ersten Blick gewonnen; er steht und fällt mit der Gesamterscheinung; es geht keine Aufforderung zu Detailstudien von ihm aus: der Betrachter soll nicht weiter suchen und forschen, sondern lediglich die vorhandene Erscheinung so intensiv wie möglich in sich aufnehmen und als Gesamtanschauung vertiefen. Gewiß hat das Auge auch in diesem Falle sehr viel zu tun. Aber seine Tätigkeit besteht weniger im Wandern, als im Wirkenlassen und Reagieren.

III.

Vergegenwärtigen wir uns zunächst noch einige mit der Technik zusammenhängende Einzelheiten.

Je flüssiger gemalt wird, um so weniger leicht läßt sich die Erscheinung der Stofflichkeit sozusagen materiell durch wirklich vorhandene Pigmentpartikelchen darstellen. Immerhin wird eine mit der Lupe durchgeführte Untersuchung stets erkennen lassen, daß auch bei scheinbar homogenstem Auftrag ein Gemisch feinster materieller Bestandteilchen die stoffliche Grundlage der Farberscheinung ausmacht. Dieses ursprünglich spröde Pigment wird in solchem Falle erst festgestellt, wenn theoretische Forschung das Oberflächenphänomen analysiert und die Ganzheit der Anschauung auflöst. Es gibt jedoch Malweisen, welche die »wirkliche Struktur« ihres Werkstoffs in keiner Weise verbergen, sondern sozusagen mehr oder weniger »grob« herausstellen. Ein gleichmäßig-glatter Auftrag wird vermieden; auch werden borstige Pinsel gewählt, welche einen exakten, wie mit der Reißfeder gezogenen Kontur unmöglich machen und die Farbgrenzen ausgefranst erscheinen lassen. Es ist bekannt, was für malerische Effekte gerade der späte Tizian, aber auch Velazquez und Rembrandt

mit dem Borstenpinsel erzielt haben. Verzicht auf glatten Fluß und Auflösung des Konturs sind aber nur die negative Seite des Verfahrens: positiv realisiert wird die malerische Wirkung erst durch das Ineinanderfließen einzelner Farbtöne.

Ungleichmäßige Anlage der Fläche und Auflösung des Konturs lassen sich auch zeichnerisch bewerkstelligen. Wer sie für die Hauptsache hält, läuft Gefahr: bei der Begriffsbestimmung des Malerischen in der einleitend charakterisierten Weise ohne Farben auszukommen. Da jeder Bleistiftstrich, wenn man ihn genau (etwa mit der Lupe) betrachtet, ausgefranst erscheint, so ist klar, daß auch mit diesem Mittel eine Wirkung erzielt werden kann, welche dem bisher geschilderten Verfahren entspricht. An die Stelle des Farbkorns treten winzige Graphitstückchen. Je weicher wir den Stift und je rauher wir das Papier wählen, um so stärker wird der Kontur an sich schon aufgelöst; bewußte Griffelführung, welche das Linienziehen überhaupt vermeidet und die Zeichnung in der Hauptsache aus verschieden abgetönten Flecken und Tupfen gestaltet, vermag in dieser Richtung noch erheblich weiterzugehen und eine Wirkung zu erreichen, deren Möglichkeit grundsätzlich schon durch die Eigenart des Werkstoffes gegeben ist.

Kohle und Kreide sind natürlich zweckmäßigere Materialien als ein spitzer harter Stift, wenn es den sogenannten »malerischen Effekt« zu erzielen gilt. Ist jedoch der Ausdruck »malerisch« hier tatsächlich bereits am Platze? Wir möchten es bezweifeln. Es fehlt der zweite Faktor: die positive Leistung, welche zur Auflösung der gleichmäßig angelegten Fläche und des Konturs ergänzend hinzukommen muß: die Farbmischung, welche allerdings erst dort zu ihrer vollen Wirkung gelangen wird, wo die Grenzen des Konturs gefallen sind und die natürliche Fleckung und Körnelung nicht mehr in einem allzu gleichmäßigen Anstrich verschwindet.

Dem gewöhnlichen Sprachgebrauch zufolge gibt es sogar »malerische« Photographien. Jedermann weiß, wie man aus einem scharf gezeichneten Lichtbild ein malerisches machen kann. Man wählt körniges Papier und schaltet ein feines Gitterwerk (Raster) zwischen Negativ und Kopie, welches Flächen und Kontur auflöst und in kleine Flecken verwandelt. Selbstverständlich liegt es nicht in meiner Absicht, in doktrinärer Weise zu verbieten: die auf solche Weise erzielte Wirkung als »malerisch« zu bezeichnen. Ich betone lediglich, daß die Auflösung des Konturs und die Verwandlung gleichmäßig getönter Flächen in Flecken von verschiedenem Helligkeitsgrad noch keineswegs genügt, um das Wesen des Malerischen dort zu erkennen, wo es eigentlich zu Hause ist: in der vielfarbigen Malerei.

Gewiß liegt hier das eigentliche Geheimnis in der Farbmischung. Diese aber wird nicht nur in einem Gefäß, auf der Palette und zuletzt beim Malen selbst mit Hilfe des Malmittels zustande gebracht. Viel bedeutsamer als die Herstellung von Mischfarben und Übergängen aus einer Nuance in die andere ist die Funktion des Auges. Sie wirkt nicht nur beim Malen beständig mit, sondern der hinzutretende Betrachter setzt jedesmal die mischende Tätigkeit des Künstlerauges in mehr oder weniger produktiver Weise fort. Damit ist abermals der Punkt erreicht, auf welchen alles ankommt.

IV.

Nicht jede Farbe kann mit jeder anderen durch die lebendige Tätigkeit des Auges in der Weise zum Ineinanderfließen gebracht werden, wie es im II. Abschnitt angedeutet worden war. Ein Künstler, welcher den Eindruck des Malerischen anstrebt, wird nur solche Farben entweder tatsächlich ineinander übergehen lassen oder dem Auge des Betrachters zur Mischung anbieten, deren Qualitäten zusammenpassen. Die Harmonie kann sowohl auf Ähnlichkeit wie auf Kontrast beruhen; letzteres hat Goethe an Hand seines Farbenkreises grundsätzlich richtig gezeigt[1]). Da aber jede Farbe eine schier unbegrenzte Reihe von Schattierungen zuläßt, kommt man hier mit Rezepten nicht allzu weit. Die Wahl der einzelnen Farbtöne bleibt letzten Endes immer der künstlerischen Empfindung überlassen, zumal ja in jedem einzelnen Falle durchaus nicht nur die unmittelbar benachbarten Farben, sondern mehr oder weniger das ganze Ensemble die Gesamtwirkung bestimmt. Ob ein Farbton ungemischt neben den anderen gesetzt wird, wie dies z. B. von Segantini und manchen Impressionisten und Pointillisten mit Glück versucht wurde, oder ob der Maler von vornherein mit gebrochenen Farben arbeitet, lasiert oder die Töne sich direkt ohne irgendwie feststellbare Grenze auseinander entwickeln läßt, ist weniger entscheidend als der schließliche Effekt, welcher sich für das Auge ergibt. Ist das Werk so beschaffen, daß von ihm ein Appell an das Auge ausgeht: die einzelnen Farben mehr oder weniger klar auseinanderzuhalten und das Bildganze gewissermaßen aus einer Mannigfaltigkeit von einzeln bestimmbaren Farbtönen aufzubauen — so kann von malerischer Wirkung keine Rede sein. Äußerliche Zusammensetzung findet jedoch auch in diesem Falle durchaus nicht statt, insofern es sich überhaupt um ein Kunstwerk handelt. Das Auge wird durch ein Kunstwerk niemals zum bloßen Summieren, stets zum Organisieren veranlaßt. Der Unterschied besteht lediglich darin, daß die Organisation bei

1) Einfachste Darstellung: R. Matthaei, Versuche zu Goethes Farbenlehre (1939), S. 67 ff.

nichtmalerischer Wirkung auf einer nachgestaltenden Gruppierung von einzeln feststellbaren Farbkörpern beruht, welche in sich klar und als Glieder des Bild-Ganzen deutlich artikuliert sind. Im Falle des Malerischen dagegen entwickelt sich die Gesamtstruktur in kontinuierlichem Flusse: die Hauptakzente ruhen auf stärker nuancierten, aber weniger differenzierten Farbmassen; obwohl die Mannigfaltigkeit der ineinanderspielenden Farbtöne in Wahrheit eine viel größere sein mag, treten sie doch in höherem Grade als Einheit in die Erscheinung. Die Farbe ist im einzelnen nicht mehr zu kontrollieren und wirkt deshalb wieder als Kontinuum.

Gewiß werden auch hier Grenzen aufgelöst, wie dies bereits an »malerischen« Zeichnungen oder selbst Photographien gezeigt werden konnte. Es handelt sich aber jetzt nicht mehr bloß um eine Unterbrechung von Konturen und Flächen, sondern um die Verwandlung jener Bestimmtheiten, welche durch die einzelnen Farbqualitäten gegeben sind, in ein Kontinuum anderer Art. Jede gleichmäßig vorgetragene, in sich klare und in ihrer Qualität festgehaltene Farbe erscheint als homogenes Kontinuum. Im Falle der nichtmalerischen Wirkung baut sich das Bild-Ganze als ein heterogenes Diskretum auf, welches aus einer Mannigfaltigkeit solcher homogener Kontinuen zusammenorganisiert (nicht zusammengesetzt!) ist. Der malerische Eindruck dagegen beruht darauf, daß die Nuancierung im einzelnen soweit getrieben wird, daß ein heterogenes Diskretum entsteht, welches im ganzen den Eindruck des Kontinuums erweckt[1]).

Wie sollen wir nun die nichtmalerische Wirkung bezeichnen? Ich schlage vor: dem M a l e r i s c h e n das B u n t e gegenüberzustellen. Befriedigt dieser Ausdruck auch vielleicht nicht ganz, weil er gewöhnlich in einem (noch näher zu bestimmenden) engeren Sinne gebraucht wird, so liegen die Begriffe »malerisch« und »bunt« doch jedenfalls in einer und derselben Ebene — was bei den Begriffen »malerisch« und »linear« nicht der Fall ist.

Bunte Malerei zeigt sich dort am deutlichsten, wo Flächen in gleichmäßiger Weise einfarbig angelegt (koloriert) worden sind. So etwa in Bilderbüchern wie z. B. dem Struwwelpeter. In diesem Falle wird das

1) Die Ausdrücke »homogenes Kontinuum«, »heterogenes Kontinuum«, »heterogenes Diskretum« wurden meines Wissens zuerst von Heinrich Rickert gebraucht; jedenfalls habe ich sie von diesem meinem Lehrer übernommen. Ich verwende sie aber nicht zu methodologischen Zwecken, sondern gewissermaßen naiv-realistisch. Um Mißverständnisse zu vermeiden, ist dazu noch zu bemerken, daß es streng genommen in der Malerei überhaupt kein »homogenes Kontinuum« gibt. Auch der gleichmäßigste Aufstrich läßt bei genauer Betrachtung immer noch jene Pigmentpartikelchen erkennen, von denen im III. Abschnitt die Rede war.

Wort »bunt« in seinem eigentlichen und engeren Sinne gebraucht, besonders wenn reichliche Anwendung von Konträrfarben die Wirkung bis zu grellen Effekten steigert. Auch Bilderbogen werden mit Vorliebe auf diese Art koloriert. Da sie bereits als Schwarz-Weiß-Druck ihren Zweck erfüllen, so könnte die Meinung entstehen, daß die Umrißlinien von entscheidender Wichtigkeit seien. In der Tat versteht man unter Kolorieren gewöhnlich das Ausfüllen linear umrissener Flächen mit Farbe. Die bunte Wirkung ist jedoch von den trennenden Linien ganz unabhängig. Bei Plakaten, die gleichfalls sehr häufig in bunten Farben gehalten sind, läßt man die linearen Grenzen nicht selten völlig weg, so daß die einzelnen Farbflächen unmittelbar aneinander stoßen. Die bunte Wirkung wird dadurch womöglich noch erhöht. Kein Betrachter wird jemals auf den Einfall kommen, ein derartiges Plakat als »malerisch« zu bezeichnen. Dagegen machen solche Beispiele reiner Buntfarbigkeit ohne weiteres deutlich, in welchem Sinne von einem heterogenen Diskretum die Rede war, welches sich aus homogenen Kontinuen zusammensetzt. Die Farben sind gleichmäßig-flächig aufgetragen; jede solche größere oder kleinere Farbfläche bildet ein homogenes Kontinuum. Da aber die Farben im ganzen allenthalben wechseln, so stellt das Bild als solches eine Mannigfaltigkeit verschiedener Farben, d. h. ein heterogenes Diskretum dar.

Von solch echter und eigentlicher Buntheit bis zur rein malerischen Gestaltung sind nun zahllose Übergänge und Zwischenstufen möglich.

Betrachten wir etwa Dürers Allerheiligenbild. Mit Tizian oder Velazquez verglichen erscheint dieses herrliche Gemälde bunt. Der Betrachter kann sich im großen und ganzen — wie übrigens bei den meisten älteren deutschen Tafelbildern — genaue Rechenschaft von den Qualitäten der einzelnen Farben geben, welche diesem oder jenem Detail zukommen. Es herrscht also eine koloristische Mannigfaltigkeit, welche auch von unserem Auge als solche aufgefaßt und unterschieden werden soll. Die kunstwerkliche Ganzheit bleibt nichtsdestoweniger erhalten; schon die meisterhaft geschlossene Komposition sorgt dafür, daß nicht etwa der Eindruck eines bloßen Aggregats entsteht. Aber es gibt hier doch auch schon Übergänge vom Bunten zum Malerischen. Fassen wir etwa eine Einzelheit, z. B. den Mantel des knieenden Königs ins Auge, so erscheint dieser durchaus nicht bunt. Die Mannigfaltigkeit der Nuancen ist hier so groß und die Farben sind im einzelnen nach Ähnlichkeit und Gegensatz so gewählt, daß sie von unserem Auge nicht mehr klar unterschieden werden, sondern harmonisch ineinander übergehen. Wir sprachen in diesem Falle von einem heterogenen Diskretum, welches als Kontinuum wirkt. Nun fällt ein derartig malerisch behandeltes Detail keineswegs aus dem bunt

wirkenden Ganzen heraus; denn wir können uns von der Mannigfaltigkeit der einzelnen Farbqualitäten zwar durch genaue Betrachtung und sozusagen »theoretische Erforschung« Rechenschaft geben, bei der künstlerischen Betrachtung jedoch werden diese Unterschiede »übersehen«. Ist auch das ganze Gemälde aus solchen malerischen Einzelheiten aufgebaut, so kann der Gesamteindruck nichtsdestoweniger ein bunter sein und bleiben — gerade deshalb, weil die Einzelheiten als Kontinuen wirken, aber untereinander nicht weiterhin vermittelt sind, sondern verschiedenartig (heterogen und diskret) bleiben.

Es kommt also nicht auf malerisch behandelte Einzelheiten an, sondern einzig und allein darauf, ob der Gesamteindruck als »malerisch« oder »bunt« bezeichnet werden muß. Erst dann kann von einer rein malerischen Bildwirkung die Rede sein, wenn das ganze Gemälde als heterogenes Diskretum zu jener einheitlichen Zusammenballung der Farbtöne und -werte (Valeurs) gelangt, welche als Kontinuum in die Erscheinung tritt, obwohl ihr eine Fülle von koloristischen Einzelheiten zugrunde liegt, welche teils wirklich ineinanderfließen, teils mit Hilfe der ständig sich entwickelnden und einmischenden (und wenn auch noch so schattenhaften) Nachbilder von unserem Auge zur Mischung gebracht werden.

Begeben wir uns nun aus dem Reiche der Farbe in den Bezirk des Graphischen, wo es nur Hell und Dunkel gibt, so werden wir hier allerdings einen Unterschied antreffen, welcher dem Unterschiede des Malerischen und Bunten entspricht. Es stellt sich aber jetzt unschwer heraus, daß dieser Unterschied keineswegs auf einer Bevorzugung der Linie und des Umrisses beruht. Nennen wir eine Zeichnung vergleichsweise »malerisch«, so haben wir dabei in erster Linie immer den Umstand im Auge, daß die einzelnen Helligkeits- und Dunkelheitswerte nicht (gleichmäßig und flächenhaft angelegt) deutlich unterscheidbar nebeneinanderstehen, sondern scheinbar kontinuierlich ineinanderfließen. Gewiß können bei nichtmalerischer Gestaltung die gleichmäßig getönten Flächen (homogenen Kontinuen) linear konturiert sein; entscheidend ist dies jedoch nicht. Die Auflösung des Konturs wird bei der Zeichnung nur deshalb so stark beachtet, weil sich hier allerdings der Ausdruck aus der Linie zu entwickeln pflegt. Mit Hilfe einer Liniensprache bringt der Zeichner zur Darstellung, was er sagen will. Außerdem sind wir gewohnt, daß diese »Griffelkunst« vor allem illustrative Zwecke verfolgt. Bestimmte Gegenstände sollen in erkennbarer Weise geschildert werden. Gerade dazu ist die Liniensprache besonders gut geeignet, weil sie Grenzen und Unterschiede vorzüglich klarmachen kann. Wir werden auf diese »theoretische« Bedeutung der Linie im nächsten Abschnitt zurückkommen. Vorderhand

kommt es auf die Einsicht an, daß die Möglichkeit: auch mit dem Stift malerische Wirkungen zu erzielen, auf einer Eigentümlichkeit dieses Werkstoffs beruht, welche mit der Liniensprache als solcher gar nichts zu tun hat. Man mache sich deutlich, daß zwischen einem Pinsel- und einem Bleistiftstrich insofern grundsätzlich kein Unterschied besteht, als auch der Bleistiftstrich immer eine gewisse Breite besitzt und niemals als »reine Grenze« bezeichnet werden kann. Weil er bei genauer Betrachtung bereits als kontinuierlich erscheinendes heterogenes Diskretum (d. h. als Häufung gleichartig wirkender und doch verschiedener Graphitsplitterchen) zur Wirkung gelangt, deshalb läßt er sich auch zu malerischen Effekten benutzen. Es ist in diesem Falle nur notwendig: eine Fähigkeit, welche der Stift an sich schon besitzt (obwohl sie bei der einfach hingeschriebenen Linie kaum in die Erscheinung tritt), durch eine entsprechende Technik zu steigern und künstlerisch anzuwenden.

Die einfache Umrißzeichnung (ich erinnere etwa an Genellis Umrisse zur Odyssee) ist an sich noch diesseits von malerisch und nichtmalerisch. Die Frage, ob eine Zeichnung malerisch sei, kann erst in dem Augenblick gestellt werden, in welchem mit Hilfe des Stifts oder auch der Feder, der Kreide usw. eine Tönung der Fläche angelegt wurde. Die gleichmäßig angelegte Fläche entspricht dann in ihrer nichtmalerischen Wirkung dem Bunten — was sich am deutlichsten dort erkennen läßt, wo vollständig schwarz ausgefüllte Flächen mit weißgelassenen Flächen kontrastieren; also z. B. bei Scherenschnitten, Linoleumdrucken und gewissen Holzschnitten, wie sie u. a. Nicholson und Vallotton aufbrachten. Aber auch Handzeichnungen, welche durchaus nicht bis zu dem reinen Schwarz-Weiß-Kontrast gelangen, können in ihrer Art der bunten Malerei entsprechen, falls nur die einzelnen Flächen ohne vermittelnde Übergänge gleichmäßig hell oder dunkel nebeneinanderstehen. Ob sie durch konturierende Linien getrennt sind oder nicht, ist gleichgültig. Die malerische Wirkung (zu deren Erreichung übrigens auch Schraffierung, sowie überhaupt jede Häufung von Linien führen kann) beruht in jedem Falle auf dem nämlichen Ineinanderfließen, wie es bei der Farbenmalerei gezeigt worden war. Der Unterschied besteht lediglich darin, daß die farblose Zeichnung mit den sogenannten Valeurs allein auskommt, und sowohl die objektiven wie die (durch Nachbilder entstehenden) subjektiven Mischungen gleichfalls nur als Hell-Dunkel-Schattierung auftreten.

An diesem Punkte angelangt, glaube ich überzeugend dargetan zu haben, daß der Begriff des »Linearen« als Korrelat unbrauchbar ist, wenn es den Begriff des »Malerischen« zu klären gilt. Die lineare Ausdrucksform liegt auf einer ganz anderen Ebene. Wo sie in völliger Reinheit auftritt — also

in der ungetönten Umrißzeichnung — befinden wir uns überhaupt noch diesseits der Möglichkeit: die Frage nach malerisch oder nichtmalerisch zu stellen. Diese Frage wird erst sinnvoll, wo irgendwie »getönte« Flächen auftreten und mindestens nach verschiedenen Helligkeits- und Dunkelheitsgraden zur Wirkung gelangen. Wo mit einer Mannigfaltigkeit von Farben gearbeitet wird, läßt sich das deutlicher erkennen als auf dem Gebiete der Zeichnung. Gerade deshalb, weil das Lineare in seiner reinsten Form als bloßer Umriß in der Farbenmalerei überhaupt nicht vorkommt, muß das Problem des Malerischen hier in Angriff genommen werden. Erst in zweiter Linie mag man dann auch fragen, warum und bis zu welchem Grade auch ohne Farben eine malerische Wirkung erzielt werden kann. Zu einer Gegenüberstellung von »malerisch« und »linear« gelangt man auf diesem Wege nicht mehr. Das Problem der Liniensprachen gehört in ein anderes ästhetisches Kapitel.

V.

Aber auch im vorliegenden Zusammenhang dürfen wir das Problem des Linearen nicht völlig aus dem Auge verlieren. Das Begriffspaar Wölfflins würde sich nicht so rasch durchgesetzt und eingebürgert haben, wenn es nicht einen richtigen Kern enthielte. Versuchen wir also in seinen Sinn einzudringen, indem wir die schon im vorigen Abschnitt gestreifte Frage nach der eigentümlichen Leistung des Linearen unter einem möglichst umfassend gewählten Gesichtspunkt noch einmal aufwerfen und zu beantworten versuchen[1]).

Alle Erkenntnis, sowie jede Art von theoretischer Feststellung überhaupt, beruht auf Unterscheidung und Verbindung. Insofern also die Linie begrenzend (d. i. unterscheidend und verbindend) auftritt, leistet sie in des Wortes eigentlichster Bedeutung eine »Definition«. Sie umreißt die Gestalt und bestimmt sie auf diese Weise, indem sie die »eine« Form von der »anderen« löst. Obwohl sich diese Leistung der Linie durchaus im Räumlichen vollzieht und an die Anschauung wendet, darf sie doch eine t h e o r e t i s c h e genannt werden. Denn: indem unser Auge jenen Linien folgt, welche uns mit dem Sosein eines Gegenstandes bekannt machen, erkennen wir diesen Gegenstand — ganz einerlei, ob wir dieses Erkennen ausdrücklich in die Form eines Urteils kleiden oder nicht. Man kann eine Geschichte mit Worten und mit dem Griffel erzählen. Max Klinger hat diesen »poetisierenden Charakter« der Zeichnung mit Recht

1) Vgl. zu den folgenden Ausführungen S. 61 ff. meines Buches »Das Abenteuer des Geistes« (1938).

betont, ohne freilich bis zur Erkenntnis der trennenden, abstrahierenden und eben dadurch definierenden Leistung der Linie zu gelangen[1]). Es leuchtet aber doch ohne weiteres ein, daß Umrißlinien, welche ein kleines Mädchen mit einem Korb und daneben die gleichfalls als solche erkennbare Gestalt des Wolfes darstellen, grundsätzlich dasselbe leisten wie der Satz: Rotkäppchen begegnete dem Wolf. Ob nun Worte oder Linien auf uns wirken — in jedem Falle tritt etwas Bestimmtes, Begrenztes, Unterschiedenes in unserem Bewußtsein auf. Auf diese theoretische Urfunktion ist auch das Kunstwerk angewiesen, weil ohne sie überhaupt kein Gegenstand möglich ist.

Nun ist aber die eigentümliche Leistung der Linie mit ihrer gewissermaßen definierenden Funktion noch nicht erschöpft. Sie tritt ja nicht nur als Grenze auf, sondern sie gelangt an sich schon zu einem Ausdruck, insoferne sie überhaupt gezogen wird und diese Intention auch dann noch beibehält, wenn sie ihr Ziel erreicht hat und fertig vor uns steht. Als Grenze erfüllt die Linie einen idealen Sinn; ungeachtet ihrer Körperlichkeit bedeutet sie in diesem Falle etwas, was selbst kein Körper ist, sondern lediglich die Gestalt von ihrem Hintergrunde ablöst und zur Unterscheidung »eines« Körperlichen von einem »anderen« dient. Insoferne sie aber von einer lebendigen Hand gezogen wird, entfaltet sie sich als das, was sie wirklich ist: als ein mehr oder weniger saftiger, von Substanz erfüllter Strich; sie ist jetzt selbst ein Körper, welcher als Baumaterial dienen kann.

Dicke Bleistift- oder gar Kohlenstriche können zu Flächen zusammengebaut werden. Immer aber bleibt die Linie auch im begrenzenden Sinne wirksam. Überwiegt ihre körperhaft-dynamische Leistung und tritt die klare Begrenzung hinter der breiten Entfaltung einer massig strömenden Tönung zurück, so kommt es leicht zum Eindruck des Malerischen. Es entstehen dann keine gleichmäßig angelegten Flächen, welche (konturiert oder nicht) klar gegeneinander abgesetzt sind, sondern die Helligkeits- bzw. Dunkelheitswerte gehen ebenso kontinuierlich ineinander über wie die Stärkegrade bei einem einzelnen mit lebendigem Gefühl gezogenen körperhaft an- oder abschwellenden, sich intensivierenden oder schwächer werdenden Strich.

Sind jedoch die Flächen ihrem Helligkeitsgrade nach deutlich voneinander unterschieden, so wiederholt sich hier die definierende Funktion der Linie als Grenze. Der Betrachter kann sich in diesem Falle leichter und genauer von jedem Detail (wenn mit Farben gearbeitet wird: von jedem einzelnen Farbton) Rechenschaft geben, als wenn die künstlerische

1) Max Klinger, Malerei und Zeichnung (6. Aufl. 1913).

Gestaltung mit Hilfe eines kontinuierlich sich entwickelnden Schatten- (bzw. Farben-) Körpers gewonnen worden wäre. Immer aber wird man geneigt sein: jenes Strukturgefüge, auf welchem das Unterscheidbare, Erkennbare, Definierbare einer Zeichnung oder eines Gemäldes beruht, als »linear« zu bezeichnen. Man hat dazu ein doppeltes Recht. Erstens ist das Prinzip der Unterscheidung primär an die Linie geknüpft. Und zweitens tritt sie nichtsdestoweniger niemals als reine Grenze, sondern immer als Körper auf — woraus folgt, daß auch breitere Massen sehr wohl als linear bezeichnet werden dürfen, wenn das definierbare Baugerüste des Ganzen wesentlich durch sie bestimmt wird.

Nun dürfte klar geworden sein, unter welchen Voraussetzungen sich dem Malerischen das Lineare gegenüberstellen läßt. Man muß von der grenzsetzenden Funktion der Linie ausgehen, aber zugleich daran festhalten, daß jeder wirkliche Strich bereits eine gewisse Breite besitzt und mithin zur tonigen Fläche entwickelt werden kann. Der Unterschied zwischen »linear« und »malerisch« besteht dann darin, daß das rationale (theoretische) Moment der deutlich feststellbaren Begrenzung im letzteren Falle zurücktritt. Und in der Tat: »Ostades Künstleratelier« spricht uns weniger rational an als Dürers »Hieronymus im Gehäus«, auf dem wir jede Einzelheit unterscheiden können[1]). Allerdings handelt es sich hier um Graphik. Aber sollte man nicht auch bei dem farbigen Allerheiligenbild Dürers von einer »linearen Struktur« sprechen dürfen, insoferne dabei an die klare Ablösung der einzelnen Details von ihrem jeweiligen Grunde gedacht wird? Und auch insoferne könnte hier doch wohl die Bezeichnung »linear« zu Recht bestehen, als der Aufbau des Allerheiligenbildes auf ein Gerüst zurückgeführt werden kann, welches zwar nicht eigentlich in Gestalt von Linien, wohl aber in Gestalt von klar geordneten, mehr oder weniger breit angelegten, wohlbegrenzten Flächen besteht?

Das alles ist richtig. Trotzdem wird die Irrationalität des Malerischen höchst unzureichend charakterisiert, solange man die positive Wirkung der Farbe unberücksichtigt läßt.

Auf eine einfache Formel gebracht, kann man das bisherige Ergebnis etwa folgendermaßen aussprechen. Die Linie hat, insoferne sie als Grenze auftritt, etwas Theoretisches an sich. Sie dient zur Unterscheidung, zur Trennung. Sie fördert die Klarheit. Malerische Bildpartien können in diesem Sinne niemals völlig klar sein, weil die Grenzen verwischt werden. Aber — mangelnde Klarheit schafft noch keine geheimnisvolle Tiefe!

Während der Strich überwiegend verdeutlicht und zur Erkenntnis führt, wirkt die Farbe unmittelbar durch ihre Substanzialität. Sie hat

1) Heinrich Wölfflin, Kunstgeschichtliche Grundbegriffe (2. Aufl. 1917), S. 53.

— im Unterschiede zur reinen Grenze — Körperlichkeit, und ihr Dasein und Aufleuchten ist an sich schon etwas Wunderbares. Gewiß ist auch die Linie niemals reine Grenze; sie besitzt gleichfalls Saft und Wuchs. Aber über Helligkeits- und Dunkelheitsnuancen kommt kein graphisches Kunstwerk hinaus. Unser Auge kann sich auch hier im Schatten verlieren, ausruhen und die Lichter in ihrer Abstufung durchempfinden. Aber die Farbe hat eben doch neben ihrem Helligkeits- bzw. Dunkelheitswert auch noch ihren eigenen Ton! Dieser Eigenton muß berücksichtigt werden.

Nicht jede Farbe gestattet es dem Auge in ihre Tiefe zu dringen und darin unterzutauchen. Es gibt weiche, warme und feuchte Farben, welche unseren Blick anziehen und gleichsam einladen: es sich in ihrem Schoße wohl sein zu lassen. Die kalten, spröden und harten Farbtöne dagegen verhalten sich abweisend; sie stoßen das Auge zurück. Die ersteren neigen zum Ineinanderfließen, während sich die bunte Wirkung am besten mit kalten Farben erzielen läßt. Je klarer und durchsichtiger ein Gemälde wirkt, um so mehr entfernt sich der Eindruck gewöhnlich vom Rein-Malerischen. Glanz hebt die malerische Wirkung vollends auf. Ein trockener, kreidiger Charakter dagegen kann sehr wohl mit dem Malerischen zusammen bestehen; Guasch-Aquarelle (Menzel!) sind fast niemals bunt. Sie verdanken die malerische Wirkung nicht zuletzt ihrer Glanzlosigkeit.

Blau läßt sich vielleicht unter allen Farben am wenigsten zum warmen Leuchten bringen. Es ist und bleibt eine kalte Farbe, die infolgedessen überall Schwierigkeiten bereitet, wo ein malerischer Eindruck entstehen soll. Unter diesen Umständen mußte der blaue Mantel der Maria, von dem aus Überlieferungsgründen nicht abgegangen werden durfte, zu einem malerischen Problem werden. Zwar für Fra Angelico und Stephan Lochner war es eine Lust, den Madonnenmantel schön hellblau anzulegen; denn die Vorstellung dieser Meister von Paradies und Seligkeit war glänzend, rein und bunt. Spätere Künstler jedoch wählen meist dunklere Töne; sie bringen den Mantel in den Schatten oder verstecken ihn bis auf ein kleines Stück, welches dann als Folie für das eigentliche Gewand dienen muß. So läßt etwa Van Dyck auf dem bekannten Münchener Bilde »Ruhe auf der Flucht« den Mantel über die Knie gebreitet sein: nach unten verlegt und in die braungrüne Waldlandschaft einbezogen, kann er nicht mehr stören. Fra Filippo Lippi dagegen weiß sich noch kaum zu helfen; das kalte Blau des Madonnenmantels verleiht bei ihm selbst solchen Bildern eine bunte Note, die an sich überwiegend malerisch empfunden sind[1]).

[1]) Auffallende Beispiele in den Uffizien! — Tizian läßt sogar den blauen Himmel immer

Leuchtendes Rot hat die Eigentümlichkeit, dem Beschauer entgegenzuspringen. Es scheint bisweilen in einer Ebene zu schweben, welche sich vor der eigentlichen Bildfläche befindet. Der Maler kann diese »Aufdringlichkeit« bewußt ausnutzen, indem er sich etwa (Corot!) roter Tupfen zur Festlegung des Auges bedient; jeder Betrachter fixiert unwillkürlich das rote Fleckchen. Die roten Töne lassen sich aber auch derartig abwandeln, mischen und ineinander reflektieren, daß sie sich einer malerischen Gesamtwirkung aufs Prächtigste unterordnen. Tizian ist in solcher Beherrschung der Rot-Skala der größte Meister.

Gelb, Braun und Violett lassen sich jeder gewünschten Wirkung anpassen; keine Farbe jedoch ist so modulationsfähig wie Grün. Es kann moosfeucht und sammetweich, aber auch glashart erscheinen. Es kann in warmes Gelb und in kaltes Blau spielen. Weil es an sich schon eine Mischfarbe darstellt, läßt sich schlechterdings alles damit machen. Giorgione wußte, was er tat, als er sich über die Tradition hinwegsetzte und seine Madonna nicht in einen blauen Mantel, sondern in saftiges Moosgrün (Gewand) und lachsleuchtendes Kontrastrot (Mantel) kleidete.

Noch aus einem besonderen Grunde ist der Eigenton der Farbe wichtig und für die malerische Wirkung bedeutungsvoll. Die Farbtiefe ergänzt und ersetzt die Linearperspektive, welche durch Fluchtlinien zur Darstellung gelangt. Solche Fluchtlinien sprechen leicht eine allzu theoretische Sprache; sie hindern das Auge am beschaulichen Verweilen, schicken es auf Wanderschaft und lassen ihm nicht eher Ruhe, als bis es am fernen Ende angelangt ist. Auch zerstört die räumliche Ferne, welche sie nach theoretisch interessanten, aber künstlerisch unwichtigen Rezepten aufreißen, die Wandebene: sie schlagen gewissermaßen in die Mauerfläche ein Loch. Reife Künstler, welche eine geschlossene Bildwirkung anstreben, vermeiden diese aufdringliche Betonung der Dreidimensionalität. Sie ersetzen die leere Tiefe der Ferne durch die erfüllte Tiefe der Farbe oder arbeiten der perspektivischen Linienflucht wenigstens malerisch entgegen.

So kommt es, daß Tintorettos »Sündenfall« (Venedig, Accademia), den Wölfflin[1]) mit Recht als malerisch bezeichnet, nur in der Photographie eine beträchtlich größere Raumtiefe zeigt als die (von Wölfflin zum Vergleich herangezogene) Braunschweiger Adam- und Eva-Darstellung des Palma Vecchio. Vor dem Original kann sich jeder Betrachter leicht davon überzeugen, daß es gobelinartig wirkt und kaum hinter die Wandfläche

---

nur spärlich (und niemals »himmelblau!«) zum Vorschein kommen. — Ich erinnere an Goethes Ausspruch: Blau sei »überhaupt keine Farbe«.

1) A. a. O. S. 82 ff.

zurück und »in die Ferne« führt. Dies wird sowohl durch die fast in einer und dieselbe Ebene drängende Flächenbeleuchtung der beiden Oberkörper wie durch die ganz und gar auf malerische Luftperspektive berechnete Behandlung des Hintergrunds erreicht. Die Farbe entwickelt hier eine Tiefenwirkung, in welche das Auge genießend untertaucht; es eilt nirgends weiter; es ist nicht wahr, daß es nach rechts oben »in die Ferne« strebt.

Ich bin mir bewußt, daß ich mit diesen Ausführungen an der Grenze des theoretisch Mitteilbaren angelangt bin. Schon läßt sich das Erlebnis nur noch durch Bilder ausdrücken: die Farbe flutet dem Auge entgegen; das Auge taucht darin unter. Der Forscher fragt: Woher kommt der Genuß, welchen wir haben, wenn wir uns in eine Farbe verlieren? Offenbar wird unser Auge dabei in eine seiner Organisation angemessene Tätigkeit versetzt. Es verweilt im Anschauen und verhält sich dabei, wie es scheint, nichtsdestoweniger aktiv. Vielleicht kämpft es mit der Ermüdung, während es zugleich immer hemmungsloser, immer intensiver eindringt? Im Rausch immer durstiger, in der Sättigung immer unersättlicher empfindet es seine gesteigerte Empfindungsfähigkeit — und dies beglückt!

Die Graphik hat keine Ausdrucksmöglichkeit, welche dem Eigenton der Farbe entspricht; es gibt hier nur Schattierung. Der Wechsel von Rein-Weiß und Tief-Schwarz ist vollends unmalerisch. Schwarz bietet dem Auge an sich nichts und vermag lediglich durch den Kontrast zu wirken. Weiß dagegen blendet; als Glanzlicht aufgesetzt zerstört es jede malerische Wirkung. Dies gilt übrigens von allen glänzenden Reflexen, weshalb auch Gemälde, welche unter Glas gerahmt sind, sehr viel von ihrer Farbtiefe einbüßen.

Die magisch-irrationale Tiefenwirkung der Farbe vermag sich nun auch dort zu entfalten, wo im ganzen eine gewisse Buntheit herrscht. So bei vielen alten Niederländern, z. B. Rogier v. d. Weyden. Aber auch an Grünewald ist in diesem Zusammenhange zu erinnern. Gewiß ist Grünewald »malerischer« als Dürer, wenn wir von den ungemein malerischen Aquarellstudien des letzteren absehen. Aber andererseits ist Grünewald doch ganz gewiß »bunter« als Rembrandt. Nun sind sich Grünewald und Rembrandt in der Art und Weise, auf welche sie von der magisch-malerischen Tiefenwirkung der Farbe Gebrauch machen, durchaus verwandt. Gleichwohl ist Grünewald theoretischer; die Details sind bei ihm infolgedessen klar durchstrukturiert und deutlich gegeneinander abgesetzt. Die so entstehende Wirkung erinnert an Glasmalerei der besten Zeit. Jene Kirchenfenster sind auch bunt, und trotzdem ist die magisch-malerische Tiefenwirkung der Farbe hier kaum mehr zu überbieten. Solches Zu-

sammen von rationaler Unterscheidung und irrationaler Tiefe finden wir auch in der Mystik: sie ist nicht ohne einen gewissen lehrhaft verständigen Zug, aber das unsagbare Irrationale leuchtet darum nur um so stärker aus dem Beziehungszusammenhang der feststellbaren Einzelheiten heraus.

Rembrandt ist »moderner« als Grünewald; er ist weniger naiv und weiß genau um die Mittel Bescheid, mit welchen sich magisch-malerische Wirkungen erzielen lassen. Bewußt läßt er das Benennbare unklar ineinanderdämmern. Gleichwohl liebt er die Buntheit der Edelsteine: aus der kindlich-unmittelbaren Farbenfreude des Künstlers — und weil in ihnen die Tiefenwirkung der Farbe am bezauberndsten zum Ausdruck gelangt [1]).

VI.

Immer wieder war in den bisherigen Betrachtungen auf die Graphik zurückgegriffen worden, weil man auch hier von »malerischen« Wirkungen zu sprechen gewohnt ist. Nun wird dieser Begriff aber auch auf Plastik und Architektur angewandt. Daß das Malerische in diesen Künsten nicht unmittelbar beheimatet sein wird, ist klar; nach wie vor sind wir also davon überzeugt, daß bei der Klärung des Begriffs von der Farbenmalerei ausgegangen werden muß. So wenig dies jedoch eine Berücksichtigung der Graphik ausschloß, so selbstverständlich ist es, daß wir nun auch noch untersuchen müssen, ob sich vielleicht in Plastik und Architektur Unterschiede zeigen, welche dem Unterschied des Malerischen und des Bunten oder Schwarz-Weißen (d. i. des Nichtmalerischen) entsprechen.

Beginnen wir mit der Plastik. Über die Werke selbst, welche hier als malerisch bezeichnet werden, kann kaum ein Zweifel bestehen. Man ist sich darüber einig, daß in der griechischen Bildhauerei nach dem Peloponnesischen Kriege Richtungen auftraten, welche nach dem Malerischen hintendierten. Vollends zum Sieg gelangte dieser neue Stil in hellenistischer Zeit. Zum zweiten Male trat dann in der Spätgotik und vor allem im Barock eine überwiegend malerische Behandlung auch des Plastischen auf. An diesen geschichtlichen Tatsachen ist nicht zu rütteln. Wir fragen, worauf diese sogenannte »malerische« Wirkung beruht?

Die Beantwortung dieser Frage scheint auf den ersten Blick schwerer zu sein als die Beantwortung der entsprechenden Frage nach malerischen Wirkungen in der Graphik. Insbesondere scheint die Gegenüberstellung

1) Noch ein Einzelhinweis: Frauen empfinden im allgemeinen malerischer als Männer. Dies dürfte mit der Irrationalität des Malerischen zusammenhängen. Auch eine gewisse Kurzsichtigkeit fördert die malerische Auffassung, weil sie die Unterschiede nicht so theoretisch-scharf erkennbar werden läßt.

von »malerisch« und »linear« im Bereiche des Plastischen ganz und gar unzweckmäßig, da der Bildhauer ja doch weder mit Farben[1]) noch mit Linien arbeitet. Erst in dem Augenblick, in welchem sein Werk auf eine Fläche projiziert erscheint, zeigt es Konturen — und nun lassen sich freilich auch die Licht- und Schattenwirkungen so betrachten, daß der Vergleich mit der Zeichnung möglich wird. Wir vermuten also, daß die Unterschiede von malerischer und nichtmalerischer Wirkung in der Plastik vor allem jenen Unterschieden entsprechen werden, die wir auf graphischem Gebiete feststellten.

Auch gilt ja von der Plastik leider erst recht, was gleich am Anfang unserer Untersuchung mit Bedauern ausgesprochen worden war: daß nämlich in der Kunstwissenschaft die Photographie die Auffassung sehr stark beeinflußt. Da wir der photographischen Technik aber ohne Zweifel auch unendlich viel Gutes verdanken, so wollen wir sie nicht allein für gewisse Angewohnheiten verantwortlich machen, denen allerdings durch Wort und Tat entgegengearbeitet werden muß. Sie hat andere Reproduktionsverfahren abgelöst, die noch viel unvollkommener und einseitiger waren. Winckelmann und noch mehrere Generationen nach ihm mußten sich mit Strichzeichnungen behelfen. Es ist klar, daß dieses Abbildungsverfahren alles ins Lineare übersetzte und auch dort eine Liniensprache herausarbeitete, wo das Original auf ganz andere Weise zur Wirkung gelangt. Ich möchte bei dieser Erinnerung an die zeichnerische Vervielfältigung von Kunstwerken jeder Gattung etwas verweilen, weil sie zu weiterer Verdeutlichung und Unterstützung früherer Behauptungen dienen kann. Es war gesagt worden, daß die Linie die theoretische Klarheit fördert, insoferne sie gewissermaßen »definierend« auftritt. Damit hängt nun zusammen, daß es bis auf den heutigen Tag in der Archäologie keine besseren Hilfsmittel gibt, um sich die Details der Monumente bis in alle Einzelheiten hinein einzuprägen, als jene alten Strichzeichnungen. Von dem künstlerischen Gesamteindruck geben sie so gut wie gar nichts wieder; das Benennbare, Unterscheidbare und Feststellbare jedoch enthalten sie vollzählig. Wir können viele Stunden lang im Genusse eines Torso verbracht haben und bei nächster Gelegenheit doch nicht mehr genau wissen, wie eine bestimmte Bruchstelle verlief. Haben wir uns aber einmal eine klare Zeichnung davon eingeprägt, so sitzt die Erinnerung unverlierbar fest. Aus dem gleichen Grunde erfüllten auch die Holzschnitte in den alten anatomischen Lehrbüchern ihren Zweck besser als die späteren Klischees. Man mußte das Photographieren hier wieder aufgeben

1) Von polychromer Plastik möchte ich hier absehen. Es bleibt dem Leser überlassen, die gewonnenen Begriffe schließlich auch auf diesen Spezialfall anzuwenden.

und die Objekte von wissenschaftlichen Zeichnern aufnehmen und »kolorieren« lassen, weil die theoretische Absicht auf diese Weise am besten erreicht wurde.

Handelt es sich nun um plastische Kunstwerke, so vermittelt die Photographie den künstlerischen Gesamteindruck natürlich sehr viel besser als eine solche mehr zu Lehrzwecken geeignete Zeichnung. Sie gibt die Gestalt im großen und ganzen so wieder, wie wir sie sehen; denn wir sehen sie ja immer nur jeweils von einer Seite. Diese »bildmäßige« Begrenztheit der durch das Auge vermittelten Auffassung macht die Anwendung des Begriffes »malerisch« auf die Plastik möglich. Gehen wir vom Modellieren, d. h. von der Entwicklung der plastischen Gestalt durch die formende Hand aus, so verliert die Bezeichnung »malerisch« in der Plastik jeglichen Sinn. Dieser Begriff ist ganz und gar an die Voraussetzung geknüpft, daß wir das plastische Werk mit Augen anschauen. Gewiß ist das nicht der einzige Zweck der Bildhauerei; ihre künstlerische Bedeutung erschöpft sich nicht in der Wirkung auf das Auge allein; wir sollen das plastische Werk auch als substanziell-erfüllte Gestalt voll erleben. Mit der nämlichen Körperlichkeit, welche wir selbst besitzen, breitet es sich im Raume aus; es wendet sich infolgedessen nicht nur an unser Auge, sondern an unser ganzes Körpergefühl. Aber — zu dieser vollplastischen Wirkung gehört nun allerdings auch die optisch vermittelte Anschauung. Das Auge ist »der vornehmste Sinn«, wie Dürer gesagt hat; auch vollplastische Körperlichkeit wird durch dieses Organ bis zu einem gewissen Grade leibhaftig vermittelt!

Nicht nur das Relief, sondern auch die Rundplastik liegt vor unserem Auge in der Fläche[1]) ausgebreitet. Dabei handelt es sich jedoch nicht bloß um jene Zweidimensionalität, welche ein Blatt Papier, ein Brett oder die gespannte Leinwand darstellt, sondern um eine Flächenschicht: um eine Fläche, welche Tiefe besitzt.

Man kann zweifeln, ob hier überhaupt noch von »Fläche« gesprochen werden darf. Adolf Hildebrand zeigte jedoch, daß die plastische Gestalt in der Tat »in einer Flächenschicht von gleichem Tiefenmaße lebt«, d. h. in einem Raumausschnitt, welchen wir uns in dünne Flächenschichten aufgespalten vorzustellen haben, die sozusagen lamellenartig hintereinander liegen[2]). Unsere Augen vermögen sich immer nur auf eine bestimmte

---

1) Adolf Hildebrand bemerkt im 1. Kapitel seiner Schrift »Das Problem der Form« (1893), daß er überall von »Fläche« spreche, wo im mathematischen Sinne »Ebene« stehen müßte. Ich folge diesem unter Künstlern üblichen Sprachgebrauch.

2) Hildebrand spricht von »hintereinander gereihten imaginären Flächenschichten«. Das Problem der Form, 9. unveränderte Auflage (1918), S. 58.

Entfernung zugleich einzustellen; diese Einstellung entspricht einem Punkt des plastischen Kunstwerkes; alle anderen Teile liegen entweder mit diesem Punkte in einer und derselben Ebene oder weiter vorn oder weiter hinten. Je weiter entfernt sich nun das betreffende Bildwerk von unserem Auge befindet, um so geringer wird die Schwierigkeit: die verschiedenen Tiefenschichten zugleich zu bewältigen. Treten wir ganz nahe heran, so ist es uns unmöglich, die am weitesten vorne und die am weitesten zurückliegenden Partien zugleich deutlich aufzufassen. Unser Auge vermag das Ganze nicht auf einmal zu überblicken; es muß seine Einstellung ändern und eine Reihe von Detailansichten durchlaufen, deren Summe die vom Künstler beabsichtigte Gesamtansicht natürlich niemals ersetzen kann. Von einer gewissen Entfernung ab erscheinen dagegen die nächsten und die entferntesten Punkte tatsächlich auf eine und dieselbe Fläche projiziert. Hildebrand spricht von dem »Fernbild«. Normalerweise treten wir meist so nahe an das plastische Kunstwerk heran, daß es keineswegs schon von selbst zu einem solchen Fernbild kommt, sondern tatsächlich eine Raumtiefe bewältigt werden muß, welche wir uns von zwei imaginären parallelliegenden Flächen (z. B. Glasplatten) eingeschlossen denken können. Die vordere Fläche wird durch die Punkte bestimmt, welche unserem Auge am nächsten liegen; die hintere ist beim Relief tatsächlich als Grundfläche vorhanden, soll aber (nach Hildebrand) auch bei der Rundplastik allenthalben die Bildvorstellung abschließen[1]).

Hildebrand zog aus dieser Auffassung die Konsequenz, daß der Bildhauer auf eine Formgebung hinarbeiten muß, welche auch in der Nähe den Eindruck des »Fernbildes« erweckt. Ich möchte dieser Auffassung hier weder kritisch entgegentreten noch behaupten, daß sie die einzig richtige wäre. Jedenfalls verfuhr Hildebrand insofern einseitig, als er nur vom Auge — und nicht von der modellierenden Hand — ausgeht, was für die Plastik gewiß nicht ausreicht. Für den vorliegenden Zusammenhang jedoch ist Hildebrands Theorie gerade deshalb besonders gut zu gebrauchen, weil sie lediglich die Bildwirkung der Plastik berücksichtigt. Wir müssen das plastische Kunstwerk, um die Frage nach seiner malerischen oder nichtmalerischen Wirkung überhaupt stellen zu können, so

1) Verstehe ich Hildebrand recht, so läßt er diese imaginäre hintere Ebene durch den Kontur bestimmt sein. Dies scheint mir nicht richtig. Relief und Rundplastik unterscheiden sich meiner Meinung nach dadurch nicht unbeträchtlich, daß unsere lebendige Bild*vorstellung* (im Unterschied zur mechanischen Photographie) die Rundungen im letzteren Falle über den Kontur hinaus verfolgt und die Gestalt infolgedessen wirklich frei in den Raum hineinstellt. Sogar beim Anschauen von Plastikphotographien wirkt die Bildvorstellung in diesem Sinne.

ansehen, wie es Hildebrand tut: nämlich so, wie es gezeichnet oder photographiert werden könnte — wobei im letzteren Falle die optische Einstellung des Apparats auf die richtige Entfernung der Einstellung unseres Auges entspricht [1]).

Ist nun das plastische Werk so aufgebaut, daß es unserem Auge eine Anzahl von Flächen darbietet, welche auf jenen lamellenartig hintereinander angeordneten Ebenen zu liegen scheinen — so wird seine Wirkung niemals eine malerische sein. Die in die Tiefe führenden Rundungen, auf welche sich der Schatten legt, wirken in diesem Falle zwar nicht gerade »linear«, aber es bilden sich hier doch überall Schattengrenzen, welche jene hell bleibenden oder gleichmäßig getönten Flächen einrahmen und das Gesamtbild in klarer Weise gliedern. Sind jedoch solche Flächen, welche sich vor unserem Blick in der Ebene ausbreiten, nur spärlich oder gar nicht vorhanden, so gleitet das Auge überall ohne deutliche Grenze aus der Helligkeit in den Schatten hinein; es ergibt sich eine kontinuierlich das ganze Werk umfassende Hell-Dunkel-Modellierung — und mit ihr die malerische Wirkung.

Es wird gut sein, dies an einigen Beispielen zu erläutern. Das bekannte in die Zeit des Phidias zurückreichende Relief »Orpheus und Eurydike« (Neapel) ist nicht malerisch; Wölfflin würde es wahrscheinlich als linear bezeichnen. Es entspricht einer Zeichnung, auf welcher sich etwas heller und etwas dunkler getönte Flächen gegeneinander absetzen. Dazwischen bilden die tieferen Schatten schmale Bänder. Betrachten wir dagegen das »Abendmahl« des Naumburger Meisters, so findet sich hier nicht nur eine sehr viel wuchtigere Schattentiefe, sondern überhaupt eine ganz andere Art von Modellierung. Nirgends ist eine Fläche anzutreffen, welche völlig gleichmäßig getönt erscheint. Weil jene Ebenen fehlen bzw. weil kein Teil des Werks in jenen Ebenen liegt, welche sich flächenartig vor unserem Auge ausbreiten, ändert sich die Schattentiefe beständig; überall sind Rundungen, welche sich vorwölben oder in die Tiefe gehen. So kommt es zu einer durchaus malerischen Wirkung. Der »Speerträger« des Polyklet ist nicht malerisch. Jene breitflächigen Ebenen sind hier dem Auge ganz unverkennbar und gewiß nicht ohne Absicht dargeboten: es kann sich darauf lagern und begegnet bis an die nächste (verhältnismäßig scharf konturierte) Schattengrenze immer dem nämlichen Helligkeits- bzw. Dunkelheitsgrad. Wir können das Werk beleuchten, wie wir wollen: auch

1) Selbstverständlich ist das Auge als lebendiger Organismus in seiner Arbeit weder so exakt noch so unbiegsam wie die Optik eines photographischen Apparats. Seine Anpassungsfähigkeit bei der Überwindung auch beträchtlicher Unterschiede in der Raumtiefe ist praktisch viel größer als Hildebrand vorauszusetzen scheint.

bei Seitenbeleuchtung entstehen keine malerisch ineinander übergehenden Schattentöne. Allenthalben ergeben sich vielmehr jene deutlich gliedernden schmalen Schattenbänder, welche die gleichmäßig beleuchteten Flächen einrahmen. Der »Barberinische Faun« dagegen ist ein durchaus malerisches Werk. Es gibt hier keine Beleuchtung und keine Ansicht, welche größere Flächen zum Vorschein kommen ließe, die gleichmäßig im Licht oder im Schatten liegen. Die Modellierung ist vollkommen; hellere und dunklere Partien schmelzen überall ineinander; es gibt keine scharfen Schattengrenzen. Bei der Charakteristik von Berninis höchst malerischer »Verita« gelangt Alois Riegl[1]) zu folgenden Sätzen: »Die feinsten und weichsten, flüchtigsten Übergänge zwischen den Muskelflächen. Nirgends eine Begrenzung in der Ebene. Jeder Punkt flieht nach hinten.« Dies entspricht genau meiner Auffassung.

Ob wir eine Plastik als malerisch oder nichtmalerisch bezeichnen dürfen, hängt also von der Art und Weise der Modellierung ab, d. h. von der Verteilung von Licht und Schatten, welche sich aus der Modellierung ergibt. Diese Verteilung kann eine flächig klar begrenzte sein; sie kann aber auch in kontinuierlichen Übergängen über das ganze Werk hinfluten. Die Unterschiede liegen hier im Grunde ganz ähnlich wie bei der Zeichnung — nur daß die malerische bzw. nichtmalerische Tönung bei dem plastischen Werke als wirklicher Schatten auftritt und durch die Beleuchtung hervorgebracht wird.

Ergänzend ist noch hinzuzufügen, daß jene gleichmäßig beleuchteten oder schattengetönten Flächen eine gewisse Schlichtheit der Gesamtanlage zur Voraussetzung haben. Auch ein sehr flach gearbeitetes Relief kann nichtsdestoweniger malerisch wirken, wenn die Fläche durch komplizierte Details unterbrochen wird. So gibt es hellenistische Reliefs, auf welchen sich ein schwungvoll komplizierter Faltenwurf trotz geringer Raumtiefe so breitmacht, daß von einer gleichmäßig klaren und einheitlichen Tönung nicht die Rede sein kann. Solche Reliefs wirken malerisch. Auch Michelangelos »Madonna an der Treppe« wäre als malerisch zu bezeichnen, insoferne der vielfaltig drapierte Mantel die Fläche eben doch bereits überall unterwühlt und überwölbt.

In der griechischen Plastik der Parthenonzeit scheint die Fläche nach geheimnisvollen Gesetzen gegliedert und aufgeteilt; dem entspricht auch die Licht- und Schattenwirkung. In der malerischen Plastik der späteren Zeit dagegen werfen sich die Gestalten gleichsam dem Lichte entgegen, welches ihnen erst zur letzten Vollendung verhilft. Die Form wird jetzt nicht mehr bloß getönt und durch Schattengrenzen unterstrichen, son-

1) Kommentar zu Baldinuccis Vita des Bernini, 1912, S. 163.

dern ganz und gar eingetaucht, aufgelöst und neugestaltet. Auf Flächen kann sich kein Schatten einnisten; nur die Grenzen können sich hier mehr oder weniger scharf abzeichnen. Wo es aber nur Wölbungen und Vertiefungen gibt, da ersteht aus lauter gebrochenen Tönen eine magisch-malerisch gewebte Licht- und Schattenwirkung.

Kehren wir noch einmal zur Malerei zurück. Meister des Freskos wie Andrea del Castagno, Mantegna, Raffael, vor allem aber Michelangelo haben bekanntlich einen ungemein plastischen Stil entwickelt, zu dessen Charakterisierung die bisherigen Begriffe nicht recht auszureichen scheinen. Die Gestalten dieser Maler stehen wie Bildsäulen im Raum: nicht nur klar konturiert, sondern allenthalben abgehoben, begrenzt und für das Auge abtastbar. Trotzdem wirken sie weitgehend malerisch. Um das richtig zu deuten, darf man nicht an Tizian oder Rembrandt denken; man muß die malerische Wirkung von Plastik und Zeichnung her zu begreifen suchen. Nicht die eigentliche Farbe ist hier die Hauptsache, sondern die malerische Wirkung beruht ganz und gar auf der Modellierung, d. h. in diesem Falle auf den Valeurs. In seiner Farbengebung ist Michelangelo wenig malerisch; am wenigsten vielleicht in der »Madonna Doni« (Uffizien), deren unerfreulichen kalt-schillernden Gesamteindruck Carl Justi zutreffend beschrieben hat[1]). In der Modellierung dagegen leistet er (auch in der »Madonna Doni«!) ganz Ungewöhnliches: zart verschmolzene Abtönungen folgen der Rundform nicht anders, als wenn sie auf Marmor in die Tiefe glitten. Von venezianischem Farbenzauber kann zwar keine Rede sein; aber »bunt« ist Michelangelo ebensowenig; dazu fehlt die Hauptvoraussetzung: der gleichmäßig getönte Flächenstil. Erst in der klassizistischen Malerei, vor allem bei den Nazarenern, erscheint die plastische Modellierung mit Buntheit gepaart.

Halten wir also daran fest, daß es eine plastische Sonderform des Malerischen gibt, die vielleicht mit der Freskotechnik zusammenhängt, jedenfalls aber von der malerischen Wirkung der Plastik her verstanden werden kann und muß[2]).

Und wie steht es nun mit der malerischen Wirkung von Architektur?

Alle Gesichtspunkte, welche bei Gelegenheit der Plastik in den Vordergrund getreten waren, lassen sich auch hier zur Anwendung bringen. Der

---

1) Carl Justi, Michelangelo. Neue Beiträge zur Erklärung seiner Werke, 1909. Vgl. besonders S. 180 f. — Ich vermag mich Justis Urteilen über Michelangelo sonst nur selten anzuschließen.

2) Wölfflin spricht gelegentlich von »plastisch-linearer Kunst« (Grundbegriffe, Vorwort, S. IX), obwohl er doch eine »lineare« und eine »malerische« Plastik unterscheidet.

Schritt vom Relief zur Fassade ist nicht eben groß. Ist eine Fassade (Haus-, Palast- oder Kirchenfront) so gestaltet, daß sie dem Betrachter auch bei Seitenbeleuchtung vor allem gleichmäßig getönte Flächen zuwendet, welche lediglich durch Schattenbänder voneinander getrennt sind, so kann der Eindruck gewiß nicht als malerisch bezeichnet werden. Die auf eine Zeichnung von Leon Battista Alberti zurückgehende Fassade von S. Maria Novella in Florenz mag als Beispiel dienen. Wölfflin würde sie ohne Zweifel als »linear« bezeichnen — und gewiß ist dieses Wort in der Renaissancearchitektur am meisten am Platze. Es ist jedoch recht bezeichnend, daß wir in diesem Zusammenhang sofort auf die Fassade zu sprechen kommen. Sie ist bekanntlich ein Schaustück, mit welchem sich das Bauwerk vor allem an das Auge wendet. Die Ansprüche und Gesetze des Sehorgans zu verabsolutieren, wäre aber in der Architektur womöglich noch einseitiger als in der Plastik.

Im Unterschiede zur Vollplastik können Bauwerke nicht nur von außen angeschaut, betastet und umgangen, sondern auch betreten und von innen leiblich erlebt werden. Tore wollen durchschritten; Höfe wollen überquert; Brücken und Balkone, Treppen und Türme wollen bestiegen werden. Das ganze Gebäude ist nicht nur zum Ansehen da; es bietet einen viel umfassenderen künstlerischen Genuß. So ist es klar, daß die Frage nach malerischer oder nichtmalerischer Wirkung bei der Architektur unter allen Umständen nicht zu den vordringlichsten gehört.

Nur auf dem Reißbrett wird eine reine Liniensprache gesprochen; das fertige Gebäude wirkt immer durch Flächen und Massen, welche körperlich im Raume stehen und Raum gestalten. Die Mitwirkung des Lichtes ist hier genau so bedeutungsvoll wie bei der Plastik. Auf dem Reißbrett ist Barockarchitektur ebenso linear wie Renaissancearchitektur. Es sind immer erst die Schatten, welche hier sozusagen als Maler auftreten — und da kommt es nun eben darauf an, ob sie sich mehr im Sinne einer gleichmäßig getönten und klar begrenzten Zeichnung auswirken oder in bewegten Übergängen sich hier zum strahlendsten Lichte öffnen, dort in die tiefste Dunkelheit hinabgleiten. Die Barockarchitektur erreicht diese malerische Wirkung nicht deshalb, weil sie die Linie, sondern weil sie die Frontalebene vermeidet. Schiefgestellte Flächen wirken hier schon beinahe wie Rundungen, insoferne jeder Punkt aus der Ebene tritt, vordrängt oder zurückflieht.

Nur in einem Lande, in welchem intensive Sonnenbeleuchtung nicht zu den Seltenheiten gehört, konnte sich die Renaissancefassade entwickeln; denn bei bewölktem Himmel wirkt sie notwendig langweilig, weil die schmalen Schattenbänder die Form nicht gehörig unterstreichen.

Barockarchitektur dagegen kommt auch an grauen Tagen zur Wirkung, weil hier alles auf zarte Übergänge angelegt ist und die Unterschiede zwischen den hellsten und dunkelsten Partien auch in diffusem Lichte noch voll zur Geltung gelangen.

Ähnliches gilt für den Innenraum. Doch pflegt hier neben dem Rein-Architektonischen die Ausstattung — und damit auch die Farbe — eine große Rolle zu spielen.

Zum Schluß möge auch noch der Landschaft gedacht werden. Daß die italienische Landschaft nicht eigentlich malerisch ist, wurde schon oft (Victor Hehn!) hervorgehoben[1]). Der Grund ist wohl vor allem in der verhältnismäßigen Schattenlosigkeit zu suchen. Auch fehlt das weiche und feuchte Grün, welches gerade das Innere unserer deutschen Wälder so hervorragend malerisch macht. Das Überwiegen der gelben, grauen, braunen, blauen und blaugrünen Töne erinnert an die auf Kalkgrund stehenden Freskofarben. Und in der Tat: jene malerische Wirkung, welche im Fresko durch plastische Modellierung erreicht werden kann, ist auch der italienischen Landschaft zu eigen. Allerdings nicht in der Mittagssonne; wohl aber morgens und abends, wenn die Halbtöne vorherrschen und die zarte Nuancierung von dem weniger geblendeten Auge aufgefaßt werden kann. So hat Perugino das beredte Schweigen der umbrischen Abendlandschaft malerisch entwickelt: die klare Plastik seiner Bilder verschleiert nichts; aber er zieht keine lauten Linien; er unterscheidet in zartbestimmten Tönen.

Natürlicherweise bevorzugt der Südländer auf dem Hintergrund seiner lichterfüllten, aber nicht eigentlich vielfarbigen Landschaft das Bunte. Das eigentliche (d. h. nicht nur auf plastischer Modellierung beruhende) Malerische dagegen entwickelte sich in Italien als ein Kunstprodukt, welches für Kirchen- oder Palasträume bestimmt war, in die kein direkter Sonnenstrahl eindringen durfte. Gelangte auf diesen Gemälden Landschaft zur Darstellung, so wählten die Venezianer (Giorgione, Tizian) Gegenden, wie sie etwa am Gardasee vorkommen. Leonardo da Vinci bevorzugte die »pittoresken« Felsbildungen der Dolomiten. Wieder andere Künstler folgten einfach ihrer Phantasie oder ließen sich von kleinen Naturdetails (Miniaturgebirgen) anregen, die nach Belieben beleuchtet werden konnten, wie es der malerischen Absicht entsprach.

Man kann hier fragen, warum Felspartien, Steinbrüche, aber auch zerfallene Gebäude, Burgruinen usw. so besonders malerisch sind. Die Ant-

1) Ausgenommen selbstverständlich die oberitalienische Seen- und Gebirgslandschaft und Venedig. Warum gerade Venedig so außerordentlich malerisch ist, könnte mit den Mitteln der vorliegenden Abhandlung gewiß leicht gezeigt werden.

wort ist nicht schwer. Selbstverständlich ist es auch hier die durchgängige Unterbrochenheit der ebenen Fläche, die Auflösung jeder klar gefügten (gewissermaßen »definierten«) Form, welche der malerischen Wirkung den Weg bereitet [1]). Sind etwa die klaffenden Fugen eines mürb zerbröckelnden Gemäuers mit Moos bewachsen oder von Efeu durchrankt, so entsteht schon in der Natur jene Mannigfaltigkeit von Farben und Helligkeitsgraden, welche der auf malerische Wirkungen bedachte Künstler bewußt zu erreichen sucht. Ein von pflanzlichem Leben übersponnener Felsblock wird in seiner natürlichen Umgebung und Beleuchtung genau jene Mannigfaltigkeit und Einheit zeigen, welche als »heterogenes Kontinuum« charakterisiert worden war. Der weißleuchtende Würfel eines Hauses dagegen, das am Ende eines blauen Sees liegt und sich zugleich von einer gelblich-kahlen Felswand abhebt, wird niemals einen malerischen Eindruck machen, sondern stets als ein aus homogenen Kontinuen zusammengesetztes »heterogenes Diskretum« zur Wirkung gelangen.

Holzbauten sind der malerischen Wirkung günstiger als Steinbauten; das Mittelgebirge ist malerischer als das Hochgebirge; die alte deutsche Stadt malerischer als die moderne Großstadt. Alle diese längstbekannten Tatsachen lassen sich leicht erklären. Daß und warum ein gleichmäßig blauer Himmel unter allen Umständen unmalerisch ist, wurde bereits angedeutet. Das Gewölk dagegen ist in der Unerschöpflichkeit seiner Farben und Formen für das Malerauge ein immer wieder neuer Hauptgegenstand des Studiums und der Darstellung. Eine besonders schwierige Aufgabe wird immer die malerische Bewältigung des direkten Lichtes bleiben. Daß sie lösbar ist, hat der genialste Lichtmaler Italiens gezeigt: Correggio. Doch stellt das Zusammenwirken von Licht und Farbe im Dienste des Malerischen ein kompliziertes Sonderproblem dar, auf welches hier nicht weiter eingegangen werden kann [2]).

VII.

Wölfflin hatte den Unterschied zwischen dem Linearen und dem Malerischen an Renaissance und Barock aufgezeigt, dabei jedoch angedeutet, daß sich schon im Altertum zwei Stilperioden ablösten, welche eine analoge Entwicklungsrichtung erkennen lassen. Sowohl in der Antike wie in der

1) Es liegt hier vielleicht nahe: das »Malerische« mit dem »Romantischen« in Zusammenhang zu bringen. Ich möchte jedoch ausdrücklich bitten, von dieser Begriffsverbindung abzusehen. Sie würde uns allzuweit von dem eigentlichen Problem entfernen.

2) Obwohl Licht und Glanz dem Malerischen widerstreben, eröffnete doch der »Goldton« Tizians — in geringerem Grade der kühle »Silberton« Morettos — Möglichkeiten: auch diese (an sich feindlichen) Elemente in malerische Gestaltungsfaktoren zu verwandeln.

Neuzeit war das Malerische einer späteren Entwicklungsperiode vorbehalten. In der jeweils vorhergehenden Zeit scheint es vor allem um die klare Herausarbeitung einer gegliederten Mannigfaltigkeit zu gehen. Gelangen Farben zur Anwendung, so führt dieses auf definierbare Bestimmtheit gerichtete Streben notwendig zur b u n t e n P o l y c h r o m i e.

Die altdeutsche Kunst blieb sehr lange bunt und erst verhältnismäßig spät wurde eine spezifisch malerische Richtung eingeschlagen. Der Beweis läßt sich in jeder größeren Galerie überzeugend führen, falls nur der Begriff »bunt« nicht zu eng gefaßt wird[1]).

Wie bunt aber die Antike bis in die Parthenonzeit hinein gewesen ist, davon können wir uns heute kaum mehr eine Vorstellung machen. Der Weg, welcher von der einstigen Vielfarbigkeit der Akropolistempel bis zur weniger farbigen aber rein-malerischen Welt des Altars von Pergamon führte, läßt sich nur noch auf Grund von Farbspuren rekonstruieren. Wäre auch nur eine einzige Parthenonecke so erhalten, wie sie ehemals aussah, so könnte die Gegenüberstellung des Bunten und des Malerischen mit ganz anderer Schlagkraft durchgeführt werden! Aber leider sind wir auf einen bloßen Ausschnitt angewiesen, welcher zu einer Übertragung der Begriffe auf das Gebiet der reinen (d. h. farblosen) Plastik zwingt. Nur der Weg vom Flächenrelief der Parthenonzeit bzw. vom Flächenstil Polyklets bis zur »malerischen« hellenistischen Plastik liegt offen vor uns. Immerhin genügt der Stilwandel, welchen wir hier beobachten, um die Frage zu stellen: Warum hatten die Künstler zunächst mehr das Bedürfnis nach Mannigfaltigkeit und rational-gegliederter Klarheit, während sich der Sinn für eine mehr mit irrationalen Mitteln erreichte »malerische« Bändigung der Gestaltfülle durch Vereinheitlichung und Intensivierung erst später entwickelte?

Folgende Antwort dürfte vielleicht das Richtige wenigstens andeuten:

Wie es im Leben des einzelnen Menschen eine Zeit des Sammelns, Benennens, Feststellens und Ordnens gibt, welche dem vollen Einsatz und der höchsten Intensivierung aller Kräfte vorangeht, so beobachten wir auch in der Geschichte der Menschheit entsprechende Zeitalter der Zusammenfassung, der Überschau und der Definition. Faßt man vor allem die theoretische Seite ins Auge, so bietet sich zur Charakterisierung solcher Perioden das Wort »Aufklärung« an; in diesem Sinne pflegt auch das fünfte vorchristliche Jahrhundert als das Jahrhundert der griechischen Aufklärung bezeichnet zu werden. Man denkt an den Bildungshunger dieser Periode, an die Sophisten, an Sokrates. Nun verfolgten aber die

1) Hier sei ausdrücklich noch einmal auf S. 106 f. zurückverwiesen, wo erklärt worden war, daß unter »bunt« nicht nur das »Bunte im engeren Sinne« verstanden werden darf.

Künstler zur nämlichen Zeit ganz ähnliche Ziele. Polyklet stellte seinen »Kanon« auf; wie die Sophisten gelehrt hatten, wie man eine Rede baut und disponiert, so zeigte er Aufbau und Disposition der menschlichen Gestalt. Es ist oft hervorgehoben worden, wie handwerklich Sokrates vorging, wenn er seine Schüler zum Definieren zwang. Solch solide Technik beherrschte auch jene Anweisungen zur künstlerischen Gestaltung. Man ging von der Bearbeitung des Steins aus und gelangte zu einer ordentlichen Aufteilung der Fläche. So entstand der für Hildebrand einzig maßgebende »klassische« Stil. Wir haben uns an seine Farblosigkeit gewöhnt; in Wahrheit jedoch war die griechische Kunst des fünften vorchristlichen Jahrhunderts genau so bunt wie das übrige damalige Leben. Die ungemein durchgebildete und differenzierte, nirgends unklare, obwohl unendliche, reiche und ganz und gar nicht oberflächliche Formensprache der Musik Mozarts ist vielleicht das einzige neuere Phänomen, an welchem wir uns den Geist der klassischen griechischen Kultur sinnlich-beispielhaft zu verdeutlichen vermögen. D i e s e r Geist sprach auch aus der klassischen Polychromie: ein Geist der Klarheit, der Unterscheidung, der lichtvollen Ordnung, der Definition.

Nun ist noch immer viel zu wenig bekannt, daß auch im hohen Mittelalter keineswegs »Dunkelheit« herrschte, sondern bunte Farbenfülle. Wer bei dem Worte »Aufklärung« in erster Linie an den Kampf gegen überlieferte religiöse Vorstellungen denkt, wird es mit Recht bedenklich finden, wenn dieser Begriff auf das hohe Mittelalter angewendet wird; wir hatten aber auch bei der griechischen Aufklärung weniger die negative als die positive Seite im Auge: nicht den Kampf gegen den alten Götterglauben, sondern die Durchbildung der rationalen Fähigkeiten. In diesem Sinne war nun auch die Hochscholastik eine Zeit der Zusammenfassung, der Ordnung, der Unterscheidung, der Definition. Die Technik der Begriffsbildung wurde mit handwerksmäßiger Solidität geübt; nicht anders arbeitete man in den Malerwerkstätten und Bauhütten. So kam es auch hier zur klaren Ausbildung einer Formensprache, welche nicht weniger differenziert war als die griechische des fünften Jahrhunderts. Eine ungeheure Mannigfaltigkeit galt es durchzuarbeiten und mitzuteilen: den ganzen Reichtum der Schöpfung, eine Summa! Da mußte Alles und Jedes sorgfältig unterschieden und deutlich auseinandergehalten werden; jede Form und jede Farbe hatte ihren Sinn, der nicht getrübt oder gar verwechselt werden durfte. Es konnte nicht anders geschehen: auch dieses Zeitalter mußte in seiner Kunst zur Buntheit gelangen.

Erst im achtzehnten Jahrhundert wurde die theoretische Formel für das künstlerische Streben dieser und jeder ähnlichen Periode Allgemein-

besitz der neubegründeten philosophischen Ästhetik. Sie lautete: Einheit in der Mannigfaltigkeit.

Das Mannigfaltige ist das Sagbare, Aufzählbare, Definierbare; die Einheit liegt zunächst in Anordnung, Aufbau, Komposition. Ursprünglich sind die Bewältigung des Mannigfaltigen und die Einheitsleistung zwei künstlerische Aufgaben, welche gleichberechtigt nebeneinander stehen und gleichgroße Schwierigkeiten bereiten. Was dargestellt wird und wie es dargestellt wird, bewegt die schöpferische Künstlerkraft in gleicher Weise. In der Folgezeit dagegen findet der Künstler das Mannigfaltige bereits »definiert« vor; das Was seiner Werke ist bekannt und infolgedessen verhältnismäßig unproblematisch; der Akzent des künstlerischen Schaffens liegt jetzt in der Hauptsache auf dem Wie, d. h. auf der Einheitsleistung. Noch immer spricht man von »Komposition«; aber es handelt sich jetzt nicht mehr um Ordnung und Zusammenbau von gleich wichtigen Gliedern, sondern um das Ergreifen des »fruchtbaren Moments« und die Unterordnung von Nebensächlichem unter ein Wesentliches, welches so sehr wie möglich vertieft und intensiviert wird.

Einige Beispiele mögen das Gesagte verdeutlichen.

Stellte ein mittelalterlicher Künstler die Kreuzabnahme dar, so mußte er die Personen kenntlich machen, gewissermaßen definieren und zugleich so im Raume verteilen, daß die Mannigfaltigkeit als Ganzes überschaut werden konnte. Das Bild mußte als Vielfaches buchstabiert und als Einheit gelesen werden können. Einzelheiten in den Schatten zu setzen, im Unklaren zu lassen oder gar völlig zu unterdrücken, konnte noch nicht in der Absicht eines solchen Künstlers liegen; das schöpferische Interesse an Durcharbeitung und Klärung auch der Details war noch zu lebendig. Gewiß strebte man bereits nach Großzügigkeit und Vereinfachung; auf diesem Wege wurde der klassische Stil erreicht. Er besteht darin, daß eine Mannigfaltigkeit mit sparsam-unaufdringlichen Mitteln gleichmäßig-restlos bewältigt wird und einheitlich-geschlossen zur Darstellung gelangt.

In der auf die Klassik folgenden Zeit änderte sich die künstlerische Problemstellung. Rembrandt hatte kein Interesse mehr daran, die längst bekannte Geschichte der Kreuzabnahme wiederum mit allen Einzelheiten zu erzählen. Er verdichtet den Vorgang. Im zuckenden Lichte einer Fackel wird der Leichnam mit Hilfe eines Tuches von dem Kreuzesbalken heruntergelassen; noch haftet ein Fuß am Holze; die Männer arbeiten schwer. Geisterhaft reckt sich dem sinkenden Haupte des Toten aus der Dunkelheit eine Hand entgegen. Unten im Vordergrund eine Bahre mit dem noch leer ausgespreiteten Leintuch: fahl beleuchtet. Der Betrachter

weiß, was geschah und was folgen wird. Zwischen Vergangenheit und Zukunft flackert der Augenblick, den der Künstler bis aufs äußerste vertieft und intensiviert hat. Es kommt nicht darauf an, daß die »Definition« vollständig ist. Wird auch nicht »Alles« »gesagt«, so erweist sich doch ein einziger Moment als fruchtbar genug, um »das Wesentliche« zu »offenbaren«.

Der Gesichtspunkt des »fruchtbaren Moments« ist auch der klassischen Kunst keineswegs fremd. Trotzdem besteht hier ein bemerkenswerter Unterschied. Sollte z. B. die Geschichte von Orpheus und Eurydike dargestellt werden, so war es selbstverständlich, daß der Bildhauer den Augenblick wählte, in welchem sich Orpheus umwendet und Eurydike für immer entschwindet. Die Darstellung dieses Moments erscheint nun aber als eine Mannigfaltigkeit, an welcher alle Einzelheiten trotz höchster Vereinfachung von gleicher Wichtigkeit sind. Obwohl der Vorgang völlig überschaubar ist, entwickelt er sich doch aus einer Reihe von Einzelvorgängen: die Geschichte wird von rechts nach links abgelesen. Soeben ist Orpheus stehengeblieben; zögernd hat er sich der Gattin zugekehrt; die Blicke begegnen einander; in der Erkenntnis des unabwendbar gewordenen Verhängnisses legt ihm Eurydike — noch immer voranschreitend — mit unendlicher Zartheit die linke Hand auf die rechte Schulter. Orpheus möchte sie ergreifen, aber Hermes tut bereits (nicht ohne Bedauern), was ihm aufgetragen war: er hemmt den Schritt; im nächsten Augenblick wird er Eurydike ins Schattenreich zurückführen. — In der Laokoongruppe, die gleichfalls drei Gestalten umfaßt, kann von einer solchen Gleichwertigkeit der Einzelvorgänge keine Rede mehr sein. Wohl können wir uns auch hier theoretisch klarmachen, daß der jüngere Knabe zuerst angegriffen worden sein muß; das Gift hat ihn bereits gelähmt, während der Vater soeben den tödlichen Biß empfängt, der ältere Bruder jedoch von der Umklammerung der Schlangen noch beinahe frei ist. Aber die Darstellung entspricht der Dreiaktigkeit auch dieses Dramas nicht mehr. Der Hauptakzent ist so energisch gesetzt, daß die Auflösung der Gruppe in ein Neben- und Nacheinander dem Ganzen Gewalt antun würde. Die Gestalt des Vaters überragt die beiden Söhne; sie allein offenbart das Wesentliche und beherrscht mit ihrem gewaltsamen Sich-Aufbäumen den Augenblick der Erscheinung.

In diesem Zusammenhang mag auch an den ehemals hochberühmten Torso im Belvedere erinnert werden. Winckelmann hat ihn nach klassischer Weise beschrieben, d. h. in ein Nacheinander aufgelöst, dessen Mannigfaltigkeit als Einheit erscheint. Seine Umsetzung des plastischen Gesamteindrucks in eine Herkules-Hymne ist geistreich. Gerade der

Augenblick, in welchem der Held ruht, erweist sich als »fruchtbar«: die Phantasie entzündet sich an der Vollkommenheit der einzelnen Gliedmaßen, setzt sie in Bewegung und bringt auf diese Weise die Vorstellung der einzelnen Taten hervor. Aber eine solche Auslegung entfernt sich doch recht weit von der tatsächlich-sinnfälligen Erscheinung. Erfahren wir, daß gar kein Herkules, sondern ein gewöhnlicher Ringkämpfer dargestellt war, so bricht das Traumgebilde der Phantasie zusammen. Nur was das Werk unmittelbar-anschaulich offenbart, hat Bestand!

Zu dieser unmittelbar-anschaulichen Offenbarung gehört nun auch der Eindruck des Malerischen. Das Orpheus-Relief ist nicht malerisch. Die Laokoongruppe und der Torso dagegen sind malerisch, soweit dieser Begriff auf hellenistische Plastik angewendet werden kann. Rembrandts Kreuzabnahme mit der Fackel ist gleichfalls malerisch, obwohl es sich um Graphik handelt. Wir durften diese farblosen Kunstwerke beispielhaft heranziehen, weil die im engeren Sinne ästhetische Betrachtung bereits abgeschlossen ist und nur noch der stilgeschichtliche Wandel vom Klassischen zum Nachklassischen betrachtet werden soll. Er beruht in erster Linie auf einer Änderung des Kompositionsprinzips. An die Stelle der rational-diskursiven Definition tritt der irrational-bewegte Begriff; an die Stelle des übersichtlich geordneten Nebeneinanders tritt die lebendiger ergriffene und intensiver ergreifende Einheit. Mit dieser Verwandlung der »Einheit in der Mannigfaltigkeit« in eine »lebendig-bewegte Einheit« muß auch die Entwicklung des Malerischen zusammenhängen.

Helligkeit und Dunkelheit, Licht und Schatten, vor allem aber die eigentümliche Substanzialität der einzelnen Farbtöne werden intensiviert und in den Dienst einer mächtigen, das Wesen der Sache an die Oberfläche reißenden Vereinheitlichung gezwungen. Im Zuge dieser radikalen Umgestaltung der klassischen Kompositionsweise treten nicht nur die klar gegliederten Einzelheiten des Gegenständlich-Dargestellten zurück, sondern auch die Mannigfaltigkeit der nach Farbe und Schattenwert »diskret« getönten Flächen macht einem kontinuierlichen Ineinanderübergehen der Nuancen Platz. So kommt es zum Malerischen.

Bezeichnen wir das Gegenständlich-Klare, Erkennbare und einer in Worte gefaßten Schilderung Zugängliche des Kunstwerks als d a s I l l u s t r a t i v e, den nur anschaulich erfaßbaren kompositionellen Aufbau des Kunstwerks als d a s K o n s t r u k t i v e, und alle über die künstlerische Ganzheit hinausgreifenden und zwischen Gestalt und Umwelt ein Arrangement herstellenden Momente als d a s D e k o r a t i v e — so läßt

sich der zum Malerischen führende Stilwandel mit Hilfe dieser »ästhetischen Kategorien« noch genauer charakterisieren[1]).

Bis auf die Höhe des klassischen Stils steht in Zeichnung, Malerei und Plastik das Illustrative im Vordergrund. Am Anfange war die Zeichnung; ihre Liniensprache ist zur Illustration (im engeren und eigentlichen Sinne des Wortes) bis auf den heutigen Tag am meisten geeignet. Adolf Hildebrand behauptet sogar: »Die Plastik ist unzweifelhaft aus der Zeichnung entstanden«[2]). Ich lasse es dahingestellt sein, ob dieser Satz allgemein aufrecht erhalten werden kann. Richtig ist jedoch jedenfalls, daß ein plastisches Werk, welches vor allem illustrativen Charakter trägt, nicht rein-malerisch sein kann. Der flächige Reliefstil (Orpheus und Eurydike!) wird hier immer am nächsten liegen. Ebenso bietet sich in der Malerei ganz von selbst die bunte Ausführung an, solange die illustrativen Zwecke vorherrschen. Das zeigt jedes Bilderbuch und jedes mittelalterliche Heiligenbild.

In der nachklassischen Zeit tritt nun aber das Moment des Illustrativen mehr und mehr zurück. Es kommt jetzt weniger auf das Was als auf das Wie an. Das Wesentliche wird so intensiv wie möglich herausgearbeitet; die weniger wichtigen Details müssen sich unterordnen. Im Zuge dieser Entwicklung wird das Malerische entdeckt. Es ist nicht nur ein Mittel zum Zwecke der Vereinheitlichung und Intensivierung des Ausdrucks, sondern es bietet auch technische Probleme von ganz neuem Reiz. Je mehr das Interesse am Illustrativen erlahmt, um so entschiedener wenden sich die Künstler der Lösung dieser neuen Aufgaben zu, die weniger dem rational-ästhetischen Erkennen als dem irrational-ästhetischen reinen Anschauen und Genießen dienen.

Die Probleme des Konstruktiven verwandeln sich nun gleichfalls. In

---

1) Ich schließe hier an meinen vor zwanzig Jahren im Logos (Jahrgang X, Heft 1) erschienenen Aufsatz »Das Dekorative« an. — Adolf Hildebrand spricht im Vorwort zur 3. Auflage seines Buches »Das Problem der Form« vom »Imitativen« und vom »Architektonischen«. Beide Begriffe scheinen mir wenig glücklich gewählt. Eine »Imitation« der Wirklichkeit ist dem Künstler überhaupt nicht möglich; es handelt sich immer um eine Umsetzung und Neugestaltung; die »Nachahmung« ist nur eine scheinbare. Es ist jedoch durchaus richtig, daß die dargestellten Gegenstände als solche erkannt werden sollen und vielleicht sogar eine ganz bestimmte Szene dargestellt, ja eine ganz bestimmte Geschichte erzählt werden soll. Aus diesem Grunde möchte ich den Begriff des Imitativen durch den des Illustrativen ersetzen. Griffelkunst wäre also im Sinne Max Klingers überwiegend illustrativ. Den (auf Schiller zurückgehenden) Begriff des Architektonischen ersetze ich durch den allgemeineren Begriff des Konstruktiven, weil es nicht gut angeht, vom Architektonischen in der Malerei zu sprechen, wenn nicht gemalte Architektur, sondern das Strukturgefüge gemeint ist.

2) Das Problem der Form (9. Aufl. 1918), S. 99.

den früheren Perioden erstreckten sie sich vor allem auf die Einteilung des Raumes, auf die Angemessenheit der Verhältnisse (Proportionen), auf die Gliederung des Ganzen. Es wird dabei immer fraglos vorausgesetzt, daß das Kunstwerk ein Ganzes bildet, welches gegen seine Umgebung klar abgegrenzt ist und darum auch nicht gerade besonders viel Rücksicht auf diese Umgebung zu nehmen nötig hat. Klassische Werke der griechischen Kunst oder der italienischen Renaissance brauchen nur gutes Licht und einen neutralen Hintergrund, um zur besten Wirksamkeit zu gelangen. Im Zeitalter des Malerischen wird das anders. Die Werke verlangen jetzt in viel höherem Grade eine bestimmte Umgebung und nicht zuletzt eine bestimmte Beleuchtung, weil die Künstler von vornherein mit Standort und Wirkung gerechnet hatten. Bei der durchaus malerischen Barockkunst ist das bekanntlich im allerhöchsten Grade der Fall. Der konstruktive Aufbau greift hier über den Rahmen hinaus; das Kunstwerk tritt in einen umfassenderen ästhetischen Zusammenhang; es spricht jetzt nicht mehr nur für sich allein, sondern es erfüllt zugleich eine dekorative Mission.

Die Entwicklung des Malerischen geht also mit der Entwicklung einer umfassenden »ästhetischen Kultur« Hand in Hand. Die Kunstwerke der früheren Perioden beanspruchen keineswegs, daß mehr oder weniger das ganze Leben in eine künstlerische Atmosphäre eingetaucht ist. Für sie gilt Schillers durchaus klassischer Satz: »Ernst ist das Leben, heiter ist die Kunst.« Sie bilden selige Inseln, auf welchen uns Erholung vergönnt ist; sie erzählen schöne oder heilige Geschichten; sie führen in die »heitern Regionen, wo die reinen Formen wohnen«. Mit dem malerischen Stil dagegen ist die Kluft zwischen Ideal und Leben überbrückt. Früher war das Kunstwerk als eine bessere Wirklichkeit aufgefaßt: jeder Gegenstand und jede Farbe genau feststellbar wie in der Wirklichkeit — aber alles ins Ideale gesteigert und erhöht, also noch deutlicher, noch klarer und noch schöner als im wirklichen Leben. Jetzt dagegen sind Kunst und Wirklichkeit einander angeglichen: das Leben wird imaginärer und traumhafter empfunden; das Kunstwerk wird natürlicher, insofern es auf einen Eindruck hinarbeitet, welcher der unmittelbaren Impression entspricht. Die Mannigfaltigkeit der klassischen Kunst lädt zur besonnenen Schau (*ϑεωρία*) ein; man muß das eine und das andere genau betrachten und man wird immer wieder neue Herrlichkeit entdecken. Das malerische Kunstwerk fordert eine Vertiefung anderer Art: ein Untertauchen in das reine Phänomen. Das klassische Kunstwerk stellt eine Deutung des Lebens dar. Das malerische Kunstwerk vertieft das Lebensgefühl; es offenbart ein Geheimnis, ohne es zu lösen.

HEGELS INTERPRETATION DER INDISCHEN GEISTESWELT.

VON

FRIEDRICH KREIS (TÜBINGEN).

I.

Das Wunderland Indien erschließt sich dem Abendlande, seit seine seefahrenden Völker, Portugiesen, Holländer, Engländer und Franzosen es zunächst handeltreibend, dann erobernd durchdringen und Missionare, Reisende und Verwaltungsbeamte von ihm Kunde bringen. So sind es vor allem die Beamten der Ostindischen Kompagnie, die aus einem praktischen Bedürfnis heraus sich mit den Sitten und der Sprache des Landes beschäftigen und dem Abendland ihre Kenntnis vermitteln. Die erste universalgeschichtliche Ausdeutung dieses Materials haben wir Herder zu verdanken. Allerdings erscheint in seiner Geschichtsphilosophie das Bild Indiens poetisch verklärt. Hier ist Indien das Märchenland, das Land kindlicher Unschuld, das Land der Sehnsucht. Dieses poetisch verklärte und idealisierte Bild Indiens übernehmen die Romantiker, deren Streben nach dem Irrationalen, nach dem Unbegrenzten und nach dem Absoluten es Erfüllung zu verheißen scheint. Die Synthese von Philosophie und Poesie, eine charakteristische Tendenz der romantischen Bewegung, in der indischen Literatur, vornehmlich in der Bhagavadgîtâ, glauben sie die Romantiker verwirklicht zu finden. »Im Orient müssen wir das höchste Romantische suchen.« Das ist ein Ausspruch des jungen Friedrich Schlegel, der dabei besonders an Indien denkt. Im Jahre 1802 siedelt derselbe Friedrich Schlegel nach Paris über, wo er als erster Deutscher das Sanskrit erlernt, und im Jahre 1808 veröffentlicht er seine epochemachende Schrift »Über die Sprache und Weisheit der Indier«. Diese Schrift war schon nicht mehr eine Programmschrift der romantischen Bewegung, sie bedeutet aber den Beginn der wissenschaftlichen Indologie. Denn hier ist zum erstenmal in wissenschaftlicher Weise eine grundlegende Darstellung vom Wesen des indischen Geistes versucht worden, wie hier auch zum erstenmal Quellen des

indischen Geistes, wenn auch nur aus der Periode des klassischen Sanskrit, direkt aus dem Indischen ins Deutsche übertragen worden waren. Es ist bekannt, welche Anregungen von der Schrift Friedrich Schlegels ausgegangen sind. Am stärksten wirkte sie auf seinen Bruder August Wilhelm Schlegel und auf Franz Bopp, die man als die eigentlichen Begründer der Sanskritphilologie in Deutschland bezeichnen darf. Daneben ist es Wilhelm von Humboldt gewesen, der im Verfolg seiner sprachphilosophischen Untersuchungen sich des Sanskrit bemächtigte und bald in selbständiger Weise zu den Problemen der indischen Geisteswelt Stellung nehmen konnte. Von nun an nahm die indologische Forschung einen ununterbrochenen Aufschwung, neben England, das als Mutterland Indiens dieser Forschung natürlich ein ganz besonderes Interesse entgegenbrachte, vornehmlich in Deutschland. Im Jahre 1823 erschien August Wilhelm Schlegels Textausgabe der Bhagavadgîtâ, im Jahre 1824 waren Colebrookes Essays on the Philosophy of the Hindus herausgekommen, und in den Jahren 1825 und 1826 hielt Wilhelm von Humboldt in der Berliner Akademie der Wissenschaften seine beiden berühmt gewordenen Vorlesungen »Über die unter dem Namen Bhagavad-Gîtâ bekannte Episode des Mahâbhârata«, die, nachdem sie in den Abhandlungen der Akademie im Druck erschienen waren, kein geringerer als Hegel selbst im Januar- und Oktoberheft 1827 der neugegründeten Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik einer eindringlichen und scharfsinnigen Würdigung unterzog[1]).

Trotz dieser verheißungsvollen Anfänge muß man aber das Material, das damit einer Beurteilung der indischen Geisteswelt zur Verfügung gestellt war, als durchaus spärlich bezeichnen, verglichen mit dem unendlich reicheren Quellenschatz, den hundert Jahre indologischer Forschung inzwischen zutage gefördert haben. Um so erstaunlicher ist es, daß Hegel in seiner großen Schau der Weltgeschichte den indischen Geist in einer Art und Weise interpretiert hat, die von der späteren Forschung mit ihrem so viel reicheren Material nur bestätigt werden konnte. Während sich Wilhelm von Humboldt mit großem Einfühlungsvermögen in den indischen Geist versenkte, um sich von ihm ähnlich wie die Romantiker faszinieren zu lassen, besaß Hegel den unbestechlichen historischen Blick sowie den absoluten philosophischen Maßstab, der es ihm gestattete, aus einer größeren Distanz heraus dem indischen Geiste die Bestimmungen zukommen zu lassen, die seinem wahren Wesen entsprechen[2]). Dabei bleibt Hegel

1) In Glockners Hegel-Ausgabe Bd. 20, S. 57 ff. Die Abhandlung Humboldts in Humboldts Gesammelten Schriften, Bd. 5, S. 190 ff. und 325 ff.

2) In Briefen an Schlegel und an Gentz bekennt Wilhelm von Humboldt, welchen Eindruck ihm die Lektüre der Bhagavadgîtâ gemacht hat. Er erklärt sich von Dankbarkeit

nirgends bei allgemeinen Bestimmungen stehen, es sind vielmehr durchweg konkrete Erörterungen, in denen er das Wesen des indischen Geistes erläutert, wie man überhaupt aus seinen Darstellungen mehr Unmittelbares aus indischen Quellen erfahren kann, als beispielsweise aus dem gesamten Werk Schopenhauers, dessen Metaphysik dem indischen Weltbild in manchem doch so verwandt ist[1]).

Wir wenden uns nun Hegels Interpretation der indischen Geisteswelt selbst zu und beginnen dabei mit seiner Rezension der Humboldtschen Abhandlung über die Bhagavadgîtâ. Es ist das zwar nicht die früheste Äußerung Hegels über Indien, ihre Analyse führt aber unmittelbar in das Zentrum der hier zu besprechenden Probleme. Denn die Bhagavadgîtâ, in der verschiedene geistige Strömungen Indiens zusammentreffen, stellt gewissermaßen ein Kompendium des indischen Geistes im kleinen dar, in dem die spezifischen Formen des indischen Geistes wie in einem Brennpunkt gesammelt zu sein scheinen.

2.

Die Bhagavadgîtâ ist eine Episode des großen indischen Heldenepos Mahâbhârata. Offensichtlich begegnen sich in ihr die jüngere Ethik des Kriegeradels, der Kshatriyas, mit der älteren Ethik des Priesterstandes, der Brahmanen, für die nicht das Handeln, sondern die religiöse Versenkung das höchste Ziel des menschlichen Lebens bildet. Der Zusammenstoß dieser beiden ethischen Richtungen innerhalb der indischen Lebensordnung nun ist kennzeichend für die gesamte Situation der Bhagavadgîtâ. Ihr eigentliches Problem bildet somit der Gegensatz von Aktivität und weltflüchtiger Askese, und das Widerspruchsvolle in der Lösung dieses Problems besteht in der Art und Weise, wie bei einer quietistischen Grundhaltung, die sich als höhere Ethik durchgesetzt zu haben scheint, die Forderungen der Aktivität aufrechterhalten werden.

Krishna, eine Inkarnation des Gottes Vishnu, geleitet den Pânduiden Arjuna als dessen Wagenlenker in den großen Kampf der Kuru- und Pândusöhne. Als nun Arjuna in den Reihen der Feinde seine eigenen Verwandten, Freunde und Lehrer erblickt, wird er kleinmütig, verzagt und unschlüssig,

---

gegen das Schicksal erfüllt, daß es ihm erlaubt habe, dieses philosophische Gedicht noch kennenzulernen. Hegel urteilt in seiner Besprechung der Humboldtschen Abhandlung kühler über den philosophischen Gehalt des indischen Gedichtes, weshalb Humboldt auch, trotz seiner freundlichen Danksagung an Hegel, von dessen Besprechung nicht restlos befriedigt gewesen ist. Vgl. dazu Albert Leitzmann in Humboldts Gesammelten Schriften, Bd. 5, S. 479, und Hermann Glockner, Hegel-Ausgabe, Bd. 20, S. X f.

1) Vgl. Heinrich Zimmer, Schopenhauer und Indien, Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 1938, S. 267.

den Kampf aufzunehmen. Wie soll er kämpfen gegen Menschen, die ihm so nahestehen? Ist es nicht besser, die Tat des Kampfes überhaupt aufzugeben, statt Schuld auf sich zu laden? Da belehrt ihn Krishna. Gerechter Kampf ist Kriegerpflicht. Er gehört zum »svadharma«, zur »Eigenpflicht« des Kriegerstandes. Seine Eigenpflicht erfüllen, je nach dem Stande, dem der einzelne Mensch angehört, ist höchste Aufgabe des Menschen überhaupt. Nun bindet aber jede Tat, das ist die Anschauung der asketisch-weltflüchtigen Richtung der indischen Ethik, den Geist, indem sie ihn in die Wirklichkeit verflicht, deren Gesetzen unterwirft, ihn damit von der reinen Betrachtung abzieht und ihn nicht zur Erlösung gelangen läßt. Die Frage der Bhagavadgîtâ lautet daher, wie kann Tat geschehen ohne Bindung? Ein pflichtgemäßes Handeln nun, welches ohne jede Rücksicht auf den Erfolg und ohne jedes persönliche Interesse geschieht, befreit die Tat von der Bindung. Das ist die Lehre der Bhagavadgîtâ. Wer in selbstloser Pflichterfüllung den Erfolg seines Handelns Gott anheimgibt, dessen Werke unterliegen nicht dem Gesetz der Bindung. Wer so handelt, der erlangt das höchste Heil!

Wie man sieht, ist das Ergebnis ein Kompromiß. Das Ethos der Aktivität wird zwar gerettet, aber es wird doch nur dadurch gerettet, daß das Handeln seines eigentlichen Charakters entkleidet und von »Kontemplation« durchsetzt wird. Indem das Handeln zu einem »interesselosen« gemacht wird, wird es als Handeln gleichsam entgiftet. Es wird seiner Zwecke, aber damit auch seines aktiven Charakters beraubt und in ein bloßes Spiel verwandelt, in dem der Mensch nur noch handelt, als handelte er nicht. Das führt so weit, daß Handeln und Nichthandeln geradezu identifiziert werden. Wie sehr dabei jedenfalls das Moment der Kontemplation das der Aktivität übertrifft, geht auch daraus hervor, daß sich das Ethos des selbstlosen Handelns eng an jene Übungen der Kontemplation und Meditation anschließt, die in der weltflüchtigen Askese den Weg des Heils bedeuten. Diese Kontemplations- und Meditationsübungen, bei denen man wieder mehr intellektualistische (Sâmkhya) und mehr praktisch gerichtete (Yoga) unterscheiden muß, werden hier freilich in den Dienst des Handelns gestellt. Wer sich jenen Übungen hingibt, darf gewiß sein, daß sein Handeln die »Selbstlosigkeit« erreicht, die die Voraussetzung dafür bildet, daß das Handeln frei von Bindung ist und zum Heile führt. Um nun aber die Zahl der Widersprüche, an denen die Bhagavadgîtâ reich ist, noch um einen zu vermehren, verhält es sich so, daß der quietistische Heilsweg durchaus nicht nur im Dienste der selbstlosen Pflichterfüllung vorkommt, sondern daneben seine selbständige Bedeutung behauptet. Wenn auch das Ethos der Pflichterfüllung als das eigentliche Sittlichkeitsideal der Bhagavad-

gîtâ zu betrachten ist, so hat ihr Verfasser doch nicht gewagt, den Heilsweg der Weltentsagung, der seit Jahrhunderten in Indien eingewurzelt war, ganz zu verwerfen [1]). Sowohl der Weg der Erkenntnis (Sâmkhya), der darin besteht, daß der Geist sich der besonderen Weise seines unvergänglichen Seins bewußt wird, als auch der Weg der praktischen Versenkung (Yoga) führen unmittelbar zum Heil. Angesichts dieser Sachlage erhebt sich aber von neuem die Frage, weshalb überhaupt Tat, wenn der Weg der Tatlosigkeit und des Weltverzichtes an sich schon zum Heile führt, der Weg des Handelns aber erst dann, wenn die Tat ihres eigentümlichen Charakters entkleidet wird? Die Antwort der Bhagavadgîtâ auf diese Frage lautet dahin, daß der »svadharma«, die »Eigenpflicht« der in der Kastenordnung fixierten Berufsstände das so verlangt. Wir werden weiter unten sehen, daß Hegel unter anderem auch die sittliche Fragwürdigkeit dieser Motivierung erkannt hat. Bevor wir aber dazu übergehen, wollen wir in Kürze die Stellungnahme Wilhelm von Humboldts kennenlernen.

Wie bereits erwähnt, hat sich Humboldt mit großem Einfühlungsvermögen in den Geist der Bhagavadgîtâ versenkt. Seine brieflichen Urteile über das »philosophische Gedicht« lassen seine hohe Wertschätzung desselben erkennen. Ähnlich wie die Romantiker glaubte Humboldt hier die Synthese von Poesie und Philosophie verwirklicht, und die zahlreichen Widersprüche, die schon er in der Bhagavadgîtâ entdeckt hat, glaubte er eben damit erklären zu können, daß es ein Dichter und kein systematischer Denker ist, der im freien Spiel der Phantasie die erhabenen Gedanken gestaltet. Offenbar hat Humboldt dabei den poetischen Charakter der Gîtâ überschätzt, wie es auch wohl nicht angängig ist, die in ihr enthaltenen Widersprüche unter Berufung auf eben diesen Charakter beseitigen zu wollen [2]). Was nun das Kernstück der Bhagavadgîtâ betrifft, die Lehre vom Handeln ohne jede Rücksicht auf den Erfolg, so ist sie es gewesen, die auf Wilhelm von Humboldt den tiefsten Eindruck gemacht hat. »Auf die Nothwendigkeit des Verzichtens auf die Früchte der Handlungen, und des Gleichmuths, ja der Gleichgültigkeit über ihre Erfolge kommt der Dichter fast in jedem Gesange in mehr als einer Stelle zurück, und verbunden mit dem eben so oft wiederholten Dringen auf Handlung, bezeichnet sie unläugbar philosophisch eine an das Erhabne gränzende Seelenstimmung« [3]). Was Humboldt bewundert, ist offensichtlich der Gedanke der Pflicht um der Pflicht willen, und was er somit in der Bhagavadgîtâ ausgesprochen findet, ist eine hohe Gesinnungsethik gegenüber jeder bloßen Erfolgs-

1) Vgl. dazu Richard Garbe, Die Bhagavadgîtâ, 2. Aufl., Leipzig 1921, S. 60.
2) Vgl. Richard Garbe, a. a. O. S. 15 f.
3) Gesammelte Schriften, Bd. 5, S. 195.

ethik. Daß das gesamte Ethos der Bhagavadgîtâ aber und damit auch die Forderung eines Verzichtes auf den Erfolg der Tat letzten Endes nicht aus einem ursprünglichen Interesse an der Tat selbst und ihrer sittlichen Reinheit, sondern aus quietistischen und weltflüchtigen Motiven heraus zu verstehen ist, darüber muß sich auch Humboldt klar gewesen sein. Denn er selbst hat diese Zusammenhänge ganz deutlich gesehen. »Glaube, Erkenntniß, Vertiefung und jede andre Seelenübung aber haben zum höchsten Ziel die Befreiung von der Nothwendigkeit neuer Geburt nach dem irdischen Tode. Der Mensch kann durch Wiedergeburt in edlere und glücklichere Wesen übergehen, er kann in den Zwischenzeiten himmlische Freuden genießen, aber das letzte Ziel ist das gänzliche Hinaustreten aus diesem ewig rollenden Wechsel wiederkehrenden Entstehens, die Lösung von den Banden der Geburt. In einer Philosophie, welche alle Handlungen, alle sinnlichen Regungen, und selbst die unentbehrlichsten körperlichen Verrichtungen, als den Geist störend, fesselnd und verunreinigend ansieht, kann das irdische Leben nur als unstät und freudenlos erscheinen. Die Welt wird als eine sich ewig fortwälzende Maschine betrachtet, die jeder besteigt, der in sie eintritt. Ruhe muß also das höchste Glück seyn. Da aber in den Gränzen der Endlichkeit auf Tod unausbleiblich Geburt folgen muß, so bleibt zur Erreichung der vollkommnen Ruhe nichts übrig, als in die Gottheit, den Sitz aller Unvergänglichkeit und Unveränderlichkeit, überzugehen. Dies wird möglich durch die Verwandtschaft alles rein Geistigen, dessen Trennung von allem Körperlichen die Vertiefung bewirkt«[1]). Wenn nun aber die Lösung von den Banden der Geburt und das Eingehen in die Ruhe der Gottheit das Ziel des Lebens bildet, dann kann der Sinn der Forderung, auf den Erfolg der Tat zu verzichten, nur darin bestehen, daß ein solches »Handeln, als handelte man nicht« die Tat als Tat aufhebt und sie in ihrem »Erfolg« dem Weg der Tatlosigkeit und des Weltverzichtes gleichstellt. Dann aber bleibt, wie bereits erwähnt, als einzige Motivierung der Tat nur übrig der »svadharma«, die in der Kastenordnung gründende »Berufspflicht« der einzelnen Stände. Humboldt hat diese Zusammenhänge nicht nur gesehen, es sind ihm selbst sogar Bedenken gekommen, ob eine solche Motivierung nicht jeder sittlichen Legitimation entbehrt, da ja die Kastenordnung von den Indern als eine Naturgegebenheit aufgefaßt wird, die Natur als solche aber keine sittlichen Forderungen zu stellen vermag. Auf das Prinzipielle des ganzen Problems ist Humboldt jedoch merkwürdigerweise nicht näher eingegangen. H e g e l hingegen hat gerade diese Frage zum Ausgangspunkt seiner tiefer schürfenden Erörterungen gemacht.

1) A. a. O. S. 227.

Er beginnt seine Darlegungen mit der von der Bhagavadgîtâ ausgesprochenen Forderung des Verzichtes auf den Erfolg der Handlungen, und er stimmt Humboldt darin bei, daß man in dieser Forderung das moralische Prinzip, die Pflicht nur um der Pflicht willen zu tun, erkennen könne. Bezeichnend für Hegels Einsicht in den Charakter der wahren Tat ist es nun aber, daß er weiß, daß das sittliche Interesse sich nicht bei diesem allgemeinen Prinzip beruhigen kann, sondern im konkreten Einzelfall wissen muß, ob und warum eine bestimmte Tat sittlich gefordert oder verworfen wird. »Wenn dieß Absehen von dem Erfolg der Handlungen einer Seits ein Element sittlicher Gesinnung ist, so ist es in dieser Allgemeinheit zugleich unbestimmt und darum formeller und selbst zweideutiger Natur. Denn Handeln heißt nichts Anderes, als irgend einen Zweck zu Stande bringen; damit Etwas h e r a u s , damit es zu einem Erfolg komme, wird gehandelt. Die Verwirklichung des Zwecks ist ein Gelingen; daß die Handlung Erfolg hat, ist eine Befriedigung, eine von der vollführten Handlung untrennbare Frucht. Zwischen das Handelnde und das Erreichen des Zwecks kann sich Trennendes einschieben, und das Handeln aus Pflicht wird in vielen Fällen im Voraus sogar wissen, daß es keinen äußerlichen Erfolg haben kann; aber die Pflicht ist etwas Anderes als jene bloß negative Gleichgültigkeit gegen den Erfolg«[1]). Denn die von dem Verzicht auf den Erfolg geforderte Haltung beschränkt sich eben, wie Hegel ganz richtig bemerkt, auf das negative Moment der Unterdrückung der Leidenschaften, die, so wichtig die Abwesenheit böser Neigungen und Empfindungen auch sein mag, noch nicht Sittlichkeit und praktische Moralität ist. Dazu bedarf es vielmehr einer positiven Bestimmung. Die einzige positive Bestimmung aber, durch die in der Bhagavadgîtâ die Tat gefordert wird, ist der von der Kastenordnung aufgestellte Pflichtenkodex. Daß auch darin keine höhere Sittlichkeit anzutreffen ist, hat Hegel mit aller Deutlichkeit ausgesprochen. Der Kastenordnung liegt selbst kein geistig-sittliches Prinzip zugrunde. Ihre Gesetzmäßigkeit ist vielmehr die des Naturgeschehens. Der I n h a l t der aus dieser Ordnung stammenden Pflichten ist daher nicht geistig, sondern natürlich bestimmt. Alle Forderungen dieser Ethik bleiben daher bloß formell, auch dort, wo man glauben könnte, in ihnen wahrer Sittlichkeit zu begegnen, wie in dem Grundsatz, daß die Pflicht ohne jede Rücksicht auf den Erfolg zu geschehen habe, oder in dem anderen, daß nicht die ä u ß e r l i c h e n Werke als solche zur Seligkeit verhelfen. So gut sich solche Grundsätze ausnehmen, so sind sie doch um ihrer Allgemeinheit willen fragwürdig und erhalten ihren Sinn und Wert erst durch die konkreten Bestimmungen. Den konkreten Bestimmungen aber, d. h. dem In-

1) Hegel-Ausgabe (Glockner) Bd. 20, S. 79.

halt dieser Ethik liegt nicht das, was wir Pflicht nennen, sondern nur eine natürliche Gesetzlichkeit zugrunde.

Fehlen somit den moralischen Bestimmungen des Handelns wahrhaft sittliche Motive, so ist es nun doch nicht dieser Gesichtspunkt, der letzten Endes für die Beurteilung der Ethik der Bhagavadgîtâ entscheidend ist. Entscheidend ist vielmehr der Umstand, daß hier das Handeln selbst von der Erkenntnis und von der Vertiefung des Bewußtseins absorbiert wird. Denn, wie wir gesehen haben, bilden ja das quietistische Ideal der Kontemplation und der Meditation und die dadurch zu bewirkende Vereinigung mit der Gottheit in Wahrheit das letzte Ziel dieser Ethik. Dieses Ziel steht nun aber an sich im Widerspruch zu dem Prinzip des Handelns, ohne daß dieser Widerspruch eine Auflösung finden könnte. Das aber ist es, was die ethische Situation der Bhagavadgîtâ so fragwürdig und problematisch macht. Hegel hat hierauf mit Nachdruck verwiesen, und er hat auch die Gründe angegeben, weshalb der indische Geist nicht imstande ist, den Widerspruch zwischen dem höchsten Ziel der Versenkung in die Gottheit und dem Prinzip des Handelns zur Auflösung zu bringen. »Unmöglich aber ist diese Auflösung, weil das Höchste des indischen Bewußtseyns in ihm selbst ohne Bestimmung ist, welche daher nur außer der Einheit, und nur äußerliche, natürliche Bestimmung seyn kann. In diesem Zerfallen des Allgemeinen und des Konkreten sind beide geistlos; jenes die leere Einheit, dieses die unfreie Mannigfaltigkeit; der Mensch an diese verfallen, ist nur an ein Naturgesetz des Lebens gebunden; zu jenem Extrem sich erhebend, ist er auf der Flucht und in der Negation aller konkreten, geistigen Lebendigkeit. Die Vereinigung dieser Extreme kann darum auch nur die Gleichgültigkeit in den Werken der Naturgesetzlichkeit gegen diese Werke selbst, keine erfüllte, versöhnende geistige Mitte seyn«[1]).

Zwei Wege sind es, die die meditative Richtung der Bhagavadgîtâ zur Erreichung des höchsten Zieles, der Versenkung in die Gottheit, angibt, der Weg der Erkenntnis (Sâmkhya) und der Weg der praktischen Kontemplation (Yoga). Was nun den Weg der Erkenntnis im besonderen betrifft, so besteht er darin, daß der Geist sich seiner Unterschiedenheit von der Natur und damit seines unvergänglichen Seins bewußt wird. Dieses Bewußtsein involviert nach indischer Auffassung seinerseits die vollkommene Trennung des Geistes von der Natur. Es befreit den Geist aus den Banden der Natur und macht den Weg zur Erlösung frei, ja es ist die Erlösung selbst. Hegel ist nun durchaus bereit anzuerkennen, daß die Inder mit dieser Einsicht in das Wesen des Geistes einen hohen Grad der philosophischen Abstraktion erreicht haben. »Es ist für erhaben zu achten, daß

1) A. a. O. S. 84 f.

die Indier sich zu dieser Absonderung des Unsinnlichen vom Sinnlichen, der Allgemeinheit von der empirischen Mannigfaltigkeit, des Denkens vom Empfinden, Begehren, Vorstellen, Wollen usf. und zu dem Bewußtseyn der Hoheit des Denkens erhoben haben«[1]). Aber die Einseitigkeit dieser Abstraktion besteht, wie Hegel weiter bemerkt, eben darin, daß sie nicht zum Konkreten zurückfindet. Die Inder haben zwar, modern ausgedrückt, die Einsicht in das Wesen des Geistes zu einem Heilsweg ausgebaut, aber sie haben von dieser Einsicht weder einen erkenntnistheoretischen noch einen praktischen Gebrauch gemacht. So kommt es, daß ihr Geist in absoluter Jenseitigkeit west, alle konkreten Bestimmungen aber in ihm unter- und verlorengehen. Es ist nur eine Folge dieses Sachverhaltes, daß das Konkrete dann dort, wo es sich in seiner Wirklichkeit aufdrängt und nicht gut übersehen werden kann, der Natur und ihrer Gesetzlichkeit überantwortet wird, wie Hegel so schön ausgeführt hat. Der Geist aber ist »deßwegen nur der haltungslose Taumel von dem Einen zu dem Andern, und zuletzt die Unglückseligkeit, die Seligkeit nur als Vernichtung der Persönlichkeit zu wissen«. Mit diesem Ergebnis beschließt Hegel seine Besprechung der Humboldtschen Schrift.

3.

In den »Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie« hat Hegel den indischen Geist in einem größeren Zusammenhang, im Rahmen der orientalischen Philosophie behandelt. Er geht hier davon aus, daß im indischen Bereich Philosophie und Religion wesentlich identisch sind. Der Gang des Denkens entspricht dem, was das Ziel der Religion ist. Das Ziel aber ist die Erlösung, die Befreiung des Menschen von den Banden der Geburt. Diesem Ziel dient in Indien auch die Philosophie. Indem der Geist sich zu sich selbst erhebt, trennt er sich von der Natur. In dieser Trennung liegt allein schon die Erlösung. Daß der Geist zu sich selbst gelangt, ist somit das wesentlichste Anliegen der indischen Philosophie. Hegel betont, wie wichtig es für die Philosophie ist, daß sie sich zu dieser Höhe der »intellektuellen Substantialität« erhebt, und er betont das gerade im Hinblick auf die Rolle, die im europäischen Denken das entgegengesetzte Extrem, die reflektierende Subjektivität, die subjektive Eitelkeit des bloßen Meinens und Besserwissens gespielt hat. In Rücksicht auf diesen europäischen Geist ist es für ihn wichtig, die Substantialität des indischen Denkens geltend zu machen und, wie er sich ausdrückt, »jene Eitelkeit mit aller ihrer Gescheutheit darin zu ersäufen«. Doch ist damit nur die eine Seite des indischen Geistes hervorgehoben. Auf der anderen Seite muß es für Hegel dabei sein

1) A. a. O. S. 109 f.

Bewenden haben, daß das indische Denken in einer einseitigen Abstraktion befangen ist, die es ihm im Grunde unmöglich macht, sich selbst gegenständlich zu werden, und mit dieser Gegenständlichkeit die konkreten Erscheinungen des Lebens zu durchdringen. Das beruht nicht allein darauf, daß das indische Denken so ausschließlich auf die Erlösung gerichtet ist, daß das gesamte konkrete Leben davon absorbiert wird, es ist das im Wesen der Erlösung selbst begründet. Denn diese besteht in nichts anderem als in jener äußersten Abstraktion, in der nicht nur der gesamte konkrete Inhalt, sondern auch das Selbstbewußtsein untergegangen sein muß, ehe der Mensch zu derselben zu gelangen vermag. Wenn im indischen Erlösungswissen der Geist zu sich selbst gelangt, was unmittelbar Trennung von der Natur und damit Erlösung involviert, so bedeutet das keineswegs, daß sich hier der Geist selbst zum Objekt macht, es wird dabei vielmehr ein Zustand vorausgesetzt, in welchem gerade das Bewußtsein und Selbstbewußtsein und damit aller Weltinhalt und Gehalt der Persönlichkeit verschwunden ist. Es gehört nun zu den Paradoxien des indischen Geistes, daß dieser ungeheuere Aufwand an Abstraktion, durch welche die Persönlichkeit vernichtet wird, allein um der Persönlichkeit und ihrer Erlösung willen geschieht. In diesem Widerspruch des indischen Denkens findet Hegel seinen Mangel an Objektivität begründet. »Der Mangel bei der intellektuellen Substantialität besteht darin, daß diese als Ziel und Zweck für das Subjekt vorgestellt wird, als ein Zustand, der nur für das Interesse des Subjekts, nur für die Seligkeit des Individuums hervorgebracht werden soll und so als ein rein subjektiver Zustand erscheint. Die Objektivität überhaupt fehlt also darin. Solange die Intellektualität nur substantiell, also das Objektive an sich ist, solange ist es nur das ganz abstrakt Objektive; und diesem mangelt die Form der Objektivität. Wie in der europäischen Subjektivität die subjektive Eitelkeit und die subjektive Macht des Verneinens das Bleibende sein kann, so daß Alles in dieser untergeht, so geht beim Orientalen in der substantiellen Intellektualität Alles unter; denn diese enthält keine Bestimmung, ist leer. Also es fehlt ihr die sich in sich selbst formierende Objektivität«[1]). Das Absolute, als welches man im indischen Denken die Erlösung zu verstehen hat, ist eben so bestimmungslos und allgemein, daß es selbst keinen Gegenstand des Denkens bilden kann. Es kann nur angeschaut werden und muß daher jede konkrete Erkenntnis transzendieren. Daraus aber folgt, daß alle konkreten Bestimmungen, die auch das indische Denken kennt, weil sie sich unterhalb der Sphäre des Absoluten bewegen, notwendig ohne inneren Zusammenhang und ideenlos bleiben müssen. Da die Idee nicht gegenständlich ist, sind die Gegenstände

1) Hegel, Sämtliche Werke, kritische Ausgabe, Bd. XV a, Leipzig 1940, S. 334.

auch nicht in der Idee. Das Streben des Geistes nach Erlösung, das Ziel aller indischen Philosophie und Religion, bedeutet also den Verzicht auf das konkrete wirkliche Leben. Denn alle lebendige Gegenwart, sei es die der Natur oder die des geistigen Lebens, der Familie, des Staates oder der Kunst ist in die reine Negativität abstrakter Selbstlosigkeit aufgelöst.

Wie sich diese geistige Haltung auf die indische Kunst ausgewirkt hat, hat Hegel in seinen »Vorlesungen über die Ästhetik« gezeigt. Bei der bekannten Tendenz des indischen Geistes, alles und jedes nur im Hinblick auf das schlechthin Absolute zu sehen, kann die konkrete Gestalt nicht zur Geltung gelangen. Die indische Kunst sieht sich daher vor die Aufgabe gestellt, auf der einen Seite in das unmittelbar Sinnliche den ungeheueren Inhalt des Absoluten so hineinzuverlegen, daß das Sinnliche an sich einen solchen Inhalt vollkommen darstellen und repräsentieren soll. Da das Sinnliche aber den größten Gegensatz zu dem absolut Unsinnlichen bildet, sucht die indische Kunst diesen Widerspruch andererseits dadurch zu lösen, daß sie durch die Maßlosigkeit ihrer Gebilde den Eindruck des Absoluten zu erreichen strebt. Die einzelnen Gestaltungen werden daher ins Kolossale und Groteske auseinandergezerrt, um das Sinnliche dem Absoluten anzunähern. »Die indische Kunst aber fordert noch, obschon sie Allgemeinheit und einzelne Existenz scheidet, dennoch die unmittelbare durch die Phantasie producirte Einheit beider, und muß deshalb das Daseyende seiner Begrenztheit entnehmen, und in selbst sinnlicher Weise in's Unbestimmte vergrößern und überhaupt verwandeln und verunstalten. In diesem Zerfließen der Bestimmtheit und in der Verwirrung, welche dadurch hervorkommt, daß immer der höchste Gehalt in Dinge, Erscheinungen, Begebnisse und Thaten hineingelegt wird, welche in ihrer Begrenztheit die Macht solches Inhalts weder an und für sich in sich haben, noch auszudrücken fähig sind, kann man daher eher einen Anklang der Erhabenheit als das eigentlich Symbolische suchen. Im Erhabnen nämlich, drückt die endliche Erscheinung das Absolute, das sie zur Anschauung bringen soll, nur so aus, daß an der Erscheinung selber heraustritt, sie könne den Inhalt nicht erreichen. In dieser Art enthält die indische Kunst Vieles, das diesen Ton der Erhabenheit anzuschlagen beginnt. Der große Unterschied jedoch von der eigentlichen Erhabenheit besteht darin, daß die indische Phantasie in solchen wilden Gestaltungen das Negativsetzen der Erscheinungen, welche sie vorführt, nicht vollbringt, sondern grade durch jene Maaßlosigkeit und Unbegrenztheit den Unterschied und Widerspruch des Absoluten und seiner Gestaltungen ausgelöscht und verschwunden glaubt. So wenig wir sie nun in dieser Übertreibung als eigentlich symbolisch und erhaben gelten lassen können, ebenso wenig ist sie eigentlich

s c h ö n. Denn sie giebt uns zwar, hauptsächlich in Schildrung des Menschlichen als solchem viel Liebliches und Mildes, viel freundliche Bilder und zarte Empfindungen, die glänzendsten Naturbeschreibungen und reizendsten, kindlichsten Züge der Liebe und unbefangenen Unschuld, ebenso viel Großartiges und Edles, aber was die allgemeinen Grundbedeutungen betrifft, so bleibt das Geistige umgekehrt doch immer wieder ganz sinnlich, das Plattste steht neben dem Höchsten, die Bestimmtheit ist zerstört, das Erhabne bloße Grenzenlosigkeit, und was dem Mythos angehört geht größten Theils nur zur Phantastik einer ruhelos umhersuchenden Einbildungskraft und verstandlosen Gestaltungsgabe fort«[1]).

Noch einmal hat Hegel zum indischen Geist Stellung genommen und ist dabei wiederum zu glücklichen Formulierungen gelangt. In seinen »Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte« betrachtet er vor allem die soziale Seite des indischen Lebens. Im besonderen ist es die Kastenordnung, die Hegel hier einer eingehenden Würdigung unterzieht. Es ist seine Meinung, daß in jedem vernünftigen Staate Unterschiede hervortreten müssen. Die Individuen müssen zur persönlichen Freiheit kommen und dabei diese Unterschiede aus sich herausstellen. In Indien aber ist von Freiheit und innerer Sittlichkeit noch nicht die Rede. Denn die Unterschiede der Stände entstammen hier nicht einem geistig-sittlichen Prinzip, sondern der natürlichen Ordnung. Treten Unterschiede hervor, so ist in Indien damit verbunden, daß nicht das Individuum sie aus sich wählt, sondern durch die Geburt zuerteilt bekommt. Das soziale Leben in Indien verharrt gleichsam im Naturzustande. Mit diesem naturhaften Charakter des sozialen Lebens hängt auch die Geschichtslosigkeit des indischen Geistes zusammen. Gewiß hat es auch in Indien große Reiche und länger dauernde Herrschaftsverhältnisse gegeben. Aber das ist nicht entscheidend. Entscheidend ist vielmehr, daß die Inder durch Geburt einer naturhaften Ordnung angehören, ihr Geist sich aber zur höchsten Höhe der Idealität erhebt. Daß die Inder zwischen diesen beiden Extremen hin und her schwanken, macht sie zur Geschichtsschreibung unfähig. Denn das Geschehene verflüchtigt sich bei ihnen zu verworrenen Träumen. Da sie aber keine Geschichte als Historie haben, um deswillen haben sie auch keine Geschichte als Taten, d. h., wie Hegel bemerkt, keine Herausbildung zu einem politischen Zustand.

Die Gebundenheit der sozialen Verhältnisse an die natürliche Ordnung bedeutet nicht, daß der indische Geist in Materialismus versunken wäre. Er hat sich im Gegenteil zur höchsten Höhe erhoben. Aber er hat von dieser

---

1) Hegel-Ausgabe (Glockner) Bd. 12, S. 453 ff.

Höhe nicht mehr zurückgefunden zum gegenwärtigen Leben. Hierin besteht die Eigentümlichkeit des indischen Geistes.

4.

Was Hegel als wesentlich an dem indischen Geist erkannt hat, das ist das Prinzip der absoluten Indifferenz oder des indifferenten Absoluten. Es ist das dasselbe Prinzip, das in neuerer Zeit Schelling und die Romantik vertreten haben. Gegen die unterschiedslose Identität dieses Prinzips aber wendet sich das Denken Hegels. Denn das Absolute kann nicht »wie aus der Pistole geschossen« das Ergebnis einer intuitiven Anschauung sein, wenn nicht Idee und Wirklichkeit rettungslos auseinanderbrechen sollen. Was Hegel an jenem Denken vermißt, das ist eben die versöhnende Mitte, die sich in sich selbst formierende Objektivität. Das Absolute muß vielmehr, wie Hegel weiß, »dialektisch«, d. h. durch die Arbeit des Begriffs vermittelt sein, damit es zur konkreten Einheit, zur Einheit in der Mannigfaltigkeit kommen kann. Hegel vertritt somit in Übereinstimmung mit Kant das Recht des begrifflichen Denkens gegen die Philosophie der bloßen Intuition. Und er weiß sich in der Ablehnung des unvermittelt-intuitiven Denkens einig mit keinem geringeren als Goethe, der in den Noten und Abhandlungen zum Westöstlichen Divan gelegentlich einmal äußert: »Denn was tut der Mystiker anders, als daß er sich an Problemen vorbeischleicht, oder sie weiterschiebt, wenn es sich tun läßt?« Für den indischen Geist aber trifft zu, was derselbe Goethe von dem persischen Mystiker gesagt hat:

Daß du nicht enden kannst, das macht dich groß,
Und daß du nie beginnst, das ist dein Los,
Dein Lied ist drehend wie das Sterngewölbe,
Anfang und Ende immerfort dasselbe,
Und was die Mitte bringt, ist offenbar,
Das, was zu Ende bleibt und Anfangs war.

DAS VERHÄLTNIS VON VERSTAND UND VERNUNFT.

VON

JACOB HESSING (LEIDEN).

Es freut mich sehr, nach ungefähr 9 Jahren hier, in Deutschland, dem Vaterlande Hegels, wieder ein Wort sprechen zu dürfen, ein Wort, das im wesentlichsten dem Geiste Hegels gewidmet sein will[1]. Ich sage: dem

---

1) Anmerkung der Herausgeber: Im Frühjahr 1940 hatten einige deutsche Philosophen und Juristen, die der Zeitschrift für Deutsche Kulturphilosophie nahestehen, Freunde der deutschen Philosophie und führende Mitglieder der »Bolland-Gesellschaft« in Holland zu einer philosophischen Aussprache nach Weimar eingeladen, die der Wiederaufnahme und Vertiefung der einstmals durch den Hegel-Bund begründeten und besonders durch dessen 2. Vorsitzenden, Prof. Dr. J. Binder, weiter gepflegten persönlichen und wissenschaftlichen Beziehungen dienen sollte. Die Kriegsereignisse verhinderten die eingeladenen Holländer im letzten Augenblick am Kommen; einige von ihnen mußten als »Freunde Deutschlands« Verfolgungen im eigenen Lande erdulden. Um so mehr freuen wir uns, nunmehr die für die Weimarer Zusammenkunft geplanten Vorträge der drei holländischen Gelehrten Hessing, Wigersma und Thieme in unserer Zeitschrift abdrucken zu können. Sie geben — ebenso wie der Einleitungsaufsatz von Wigersma über Politik und Philosophie — unseren Lesern ein klares Bild von der Eigenart des holländischen, auf Bolland zurückgehenden Hegelianismus, der sich durch seine strenge Methode einer in sich kreisenden Dialektik des erkennenden Bewußtseins von der in Deutschland und anderswo heute vorherrschenden Art des Philosophierens — auch soweit es an Hegel anknüpft — merklich unterscheidet, und eben dadurch für die weite Fortwirkung Hegels in der Gegenwart und für die Vielgestaltigkeit dieser Fortwirkung im Geiste verschiedener Völker ein Beweis ist. Die in Weimar von deutscher Seite gehaltenen Vorträge sind zum Teil bereits in der ZDK. veröffentlicht worden — vgl. den Aufsatz von Weinhandl über Hegelinterpretation im vorigen, und den von Kreis über Hegels Interpretation des indischen Geistes in diesem Heft — zum Teil sind sie gesondert erschienen (vgl. Larenz, Hegelianismus und preußische Staatsidee. Die Staatsphilosophie J. E. Erdmanns und das Hegelbild des 19. Jahrhunderts, Hamburg 1940) oder sollen noch veröffentlicht werden. — Von J. Hessing erschien in deutscher Übersetzung (in Frommanns Verlag, Stuttgart): Das Selbstbewußtwerden des Geistes. Die Leser unserer Zeitschrift seien dazu noch auf den Aufsatz von J. Binder in Bd. III, S. 286

G e i s t e Hegels, denn es ist gar nicht meine Absicht, eine dogmatische oder aber eine kritische Interpretation der von Hegel jetzt vor mehr als einem Jahrhundert geschriebenen Bücher zu versuchen. Womöglich noch weniger will ich Ihre Aufmerksamkeit auf das doch immer nur mutmaßliche Biographisch-Historische der Entwicklung der Person Hegels und der Entstehung der von ihm in seiner Weise zu seiner Zeit ausgeführten Philosophie richten. W e n n i c h 'H e g e l' s a g e , s o m e i n e i c h e i n P r i n z i p , w e n n S i e w ü n s c h e n , e i n e I d e e. Weil aber eine in w i s s e n s c h a f t l i c h e n , d. h. s i c h w a h r m a c h e n d e n Gedanken auszuführende und, so gut und so schlecht dies immer auch gelingen kann, ausgeführte p h i l o s o p h i s c h e Idee, eben nicht e i n e , von andern solchen Ideen nur verschiedene, b e s o n d e r e Idee und so auch nicht ein nur besonderes Prinzip, sondern d i e Idee und d a s Prinzip ist, so ist die Philosophie, mit der wir, sei es auch nur aus Pietät, den Namen Hegels verbinden, nicht 'auch' e i n System n e b e n den vielen schon erdachten oder noch zu erdenkenden a n d e r e n Systemen, sondern, als der die besonderen Prinzipien als Prämissen im Schluß mitbeweisende Gedankengang, so besonders geworden, daß sie, als die konkret allgemeine, kurz, als d i e Philosophie, alle, ihr Prinzip voraussetzenden und für sich auch Voraussetzung bleiben lassenden, deshalb für die eigene Wahrheit von der sich n i c h t wahrmachenden Gültigkeit ihrer Prinzipien abhängigen, nur besonderen Philosophien als ihre Momente in sich aufgehoben hat und fortwährend aufhebt.

Daß die zu der Philosophie im Geiste Hegels führenden und so dieser Weise des Denkens vorauszusetzenden, nur besonderen Philosophien k e i n e Gültigkeit mehr haben sollten, will hiermit denn auch ganz bestimmt nicht gesagt sein. Diese besonderen Weisen des Denkens haben noch immer ihre Gültigkeit und werden diese auch immer behalten, jedoch n u r a l s M o m e n t e dieses Gedankenganges, der deshalb als philosophische W i s s e n s c h a f t resultiert und selber die Wissenschaft ist, weil er voraussetzt — um diese Voraussetzung aber zugleich keine Voraussetzung bleiben zu lassen, sondern wahr zu machen —, daß nicht dieses oder jenes besondere, sondern nur das die besonderen und so end-

---

und auf die Besprechung des Briefwechsels Bollands mit E. v. Hartmann in Bd. IV, S. 100 hingewiesen. Über den niederländischen Hegelianismus — dessen Organ die von B. W i g e r s m a herausgegebene Zeitschrift »De Idee« ist — berichtete im »Logos« Bd. XIV, S. 240 S. A. v a n L u n t e r e n. In letzter Zeit berichtete über »philosophische Neuerscheinungen im niederländischen Sprachraum« J. H e n n i g in »Blätter f. Deutsche Philosophie« Bd. 13, S. 185 ff. Von B. W i g e r s m a erschien ein Aufsatz geschichtsphilosophischen und politischen Charakters im Juliheft 1940 der »Europäischen Revue«.

lichen Prinzipien durchdringende und umfassende, allgemeine und unendliche Prinzip, d. h. das Ganze oder Vollständige[1]) das Wahre, das Wissen dieses Wahren die Wahrheit ist.

Das Wahre ist aber, wie Hegel dies in seiner Phänomenologie des Geistes sagt (Jub.-Ausg. II: 24), das Ganze als das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen. Dies bedeutet, daß diese das Wesen vollendende Entwicklung die Entstehung des Wahren oder des Ganzen ist. Diese Entwicklung 'überkommt' das Wesen aber nicht von außen her, denn sie ist, als die Entwicklung des Wesens, als des auf diese besondere Weise bestimmten Begriffs, Selbstentwicklung. So 'überkommt' denn auch das Wahre seine Entstehung nicht von außen her, sondern ist sein eigenes sich Wahrmachen. Dieses sich Wahrmachen des Wahren ist aber die für jede philosophische Disziplin sich geltend machende Forderung, eine Forderung, die — selbstredend durch ihre Erfüllung — so durchaus wichtig ist, daß, sollte Hegel auch nichts mehr getan haben, als sich und hiermit allen, die nach ihm gekommen sind und noch kommen werden, diese Forderung — obgleich er sie in Worten eigentlich nicht ausspricht — auferlegt zu haben, er schon Großes getan hätte. Die Erfüllung dieser Forderung ist aber diejenige Angelegenheit des Geistes, die wir jetzt noch 'Philosophie' nennen wollen, die jedenfalls ich noch 'Philosophie' nennen will, wobei ich sofort bekenne, möchte jemand anders eine andere Angelegenheit mit diesem Namen belegen wollen, diesem vorzubeugen nicht allein keinerlei Macht zu haben, sondern solch eine Macht auch ganz bestimmt nicht zu begehren.

Was die genannte Forderung betrifft, so wollen wir — es sei mir erlaubt, dies so zu sagen — unser Denken auf diese Weise 'einrichten', daß wir, ungeachtet der mit unsrem individuellen Interesse zusammenhängenden, verhältnismäßigen Zufälligkeit des Inhalts, diesen als das Wahre, d. h. Ganze denken, das er, nach dieser Forderung, in seiner jeweiligen besonderen Bestimmtheit ist.

Das oben Gesagte bedeutet aber weiter noch dies, daß die besonderen Philosophien, sollten sie sich von der Philosophie, mithin voneinander trennen, um ihre eigene Wahrheit gegen die anderen, folglich gegen die allgemeine Philosophie zu behaupten, ihre doch immer nur relative Gültigkeit ganz und gar verlieren würden. Und so will hiermit zugleich auch dies gesagt sein, daß die Erkenntnis der Wahrheit, die wahre Erkenntnis, nicht mehr, wie im kantisch-kritischen Sinne, eine nie zu erfüllende Aufgabe und die Philosophie nur eine endlose Problematik ist.

---

1) Besser wäre 'Vollgliedrige', obgleich dieses Wort im Wörterbuch nicht vorkommt.

Seit Hegel ist sie der im genannten Sinne bestimmte, was die individuelle Person anbelangt und wie sehr es auch die Eitelkeit, das 'originell' sein Wollen ärgern werde, zu verwirklichende Zweck, ich könnte sagen, die wissenschaftliche Verpflichtung geworden.

Diese ihre Bestimmtheit als Zweck, hiermit die Bestimmtheit ihrer tätigen Vermittlung oder Ausführung ist aber eben ihr Prinzip und die durch dieses Prinzip beherrschte, wesentlich dieses Prinzip herrschen machende Tätigkeit des Denkens, mithin die dieses Prinzip herrschen lassende Empfänglichkeit des Gemüts . . . der Geist, 'in dem' philosophiert werden soll. So, in diesem Sinne ist 'Hegel' für mich ein Prinzip und deswegen spreche ich auch nicht von der Philosophie 'Hegels', sondern von der Philosophie im Geiste Hegels.

Philosophieren im Geiste Hegels setzt aber ein diese Weise des Denkens charakterisierendes Wissen voraus. ('Voraussetzung' hier aber im Sinne von 'Bedingung', wie wir, Holländer, von 'Vooronderstelling' sprechen, auf Englisch etwa 'presupposition'.) Wenn ich dies so sage, so könnte es scheinen, daß ich sofort schon gegen die erste Forderung der Philosophie sündigte, denn das philosophische, begreifende Denken soll es sich doch gefallen lassen, »des Vorteils«, wie Hegel dies im ersten Paragraphen seiner Encyklopaedie sagt, »der den anderen Wissenschaften zugute kommt, ihre Gegenstände, als unmittelbar von der Vorstellung zugegeben, so wie die Methode des Erkennens für Anfang und Fortgang, als bereits angenommen, voraussetzen zu können, zu entbehren.« Die Sünde dieser Voraussetzung ist jedoch wesentlich nur Schein, denn, als das hier zu begreifende Wissen, ist diese Voraussetzung die oben genannte wissenschaftliche Verpflichtung, hiermit aber die sich erfüllen sollende Forderung, so daß wesentlich diese Erfüllung, d. h. die Verwirklichung jenes Wissens die sich geltend machende Voraussetzung ist, die, indem sie sich erfüllt, als Voraussetzung sich aufhebt und diese Erfüllung also nichts anderes als die Entwicklung dieses Wissens ist. Die zu diesem Wissen sich fortbestimmende Bewegung des Bewußtseins ist aber, als eine und dieselbe, die Entwicklung unseres Wissens dieses Wissens, m. a. W., die obengenannte Erfüllung ist nichts anderes als die Entwicklung des Selbstbewußtseins als des sich-Wissens dieses Wissens.

Dieses in der hier zu begreifenden Weise vorauszusetzende, d. h. von uns zu fordernde Wissen ist nun aber, als unsre Gewißheit, nämlich als die des vereinzelten Selbstbewußtseins oder 'Ich', das Wissen des Unterschieds, deshalb der Beziehung und des Verhältnisses von Verstand und Vernunft: das Thema dieses Vortrags.

Außer der Voraussetzung des jetzt nur noch vorläufig angedeuteten Wissens, werde ich aber ohnehin noch genötigt sein, mancherlei vorauszusetzen. Diese Voraussetzungen sind jedoch von einer wesentlich anderen Art. Sie beziehen sich nämlich auf alles das, was ich, aus Mangel an der nötigen Zeit, nicht entwickeln und deswegen nur behauptungsweise aussprechen kann. Hier, in dieser Gesellschaft, fühle ich mich dadurch aber gar nicht beschwert, denn ich bin von vornherein überzeugt, daß dasjenige, was ich so, als Versicherungen, auszusprechen genötigt bin, weil von Ihnen bereits durchdacht und begriffen, ruhig vorausgesetzt werden darf, weshalb ich Ihnen und mir die Mühe und Unruhe, jedesmal solche Voraussetzungen anzuzeigen, auch wohl ersparen kann.

*

Mit Vorbedacht, nämlich wegen des Begriffs des im Thema angedeuteten Inhalts, habe ich Hegel zitiert, wo er sagt, daß das Wahre das Ganze, dies aber das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen ist, denn das Verhältnis des Verstandes und der Vernunft, selbst als Entwicklung, ist wesentlich die Entwicklung, wodurch das Wesen zum Wahren sich vollendet, d. h. als das Wahre, Ganze, Vollständige (Vollgliedrige) oder 'Absolute' in diesem Sinne, sich betätigt und behauptet.

Das Wahre aber ist dasjenige, was — seit Hegel — der Begriff ist, nicht dieser oder jener Begriff inmitten von anderen Begriffen, sondern der eine, sich zu seinen Besonderheiten oder Kategorien bestimmende Begriff.

'Wesen' sollen wir hier jedoch streng nehmen, nämlich als einen Namen des (einen) Begriffs, so wie dieser in der logischen Sphäre des Wesens ('logisch' hier mit 'Logik' im Sinne der reinen Vernunftlehre) sich noch nicht als den wahren Begriff, sondern nur erst als die Reflexion oder Beziehung geltend macht. Fassen wir 'Wesen' also auf als einen Namen für diese logische Sphäre, so verstehen wir auch, daß das zur eigenen Vollständigkeit, d. h. zum Wahren oder zum Begriffe sich Entwickeln des Wesens, die Entwicklung ist des Begriffs als der Reflexion zum Begriffe als dem Begriffe. Soll aber der Begriff als Reflexion sich in dieser Weise entwickeln können, daß er, als Reflexion, seine Grenze durchbricht, so muß er doch aus seiner Form, die noch nicht Reflexion, sondern 'Sein' zu nennende logische Anfänglichkeit ist, bereits zur Reflexion sich entwickelt haben, denn etwas, so pflegen wir diese geläufige, als solche eben nicht durchdachte Vorstellung

auszusprechen, muß doch 'da sein', soll es sich ändern, d. h. zum andern, das dieses Etwas eben nicht ist, fortbewegen können. Und so denn auch die Reflexion; auch sie muß doch 'da sein', d. h. als Reflexion entwickelt sein, will sie sich zu der Seinsweise des Begriffs, die, als das Wahre der Reflexion und so als die wahre Reflexion, nicht mehr Reflexion ist, fortbewegen können.

Die Kritik dieser Vorstellung, damit dieser undurchdachten Redensart lasse ich beiseite. Nur dies will ich bemerken, daß das von der Vorstellung als notwendig gemeinte 'Dasein', das 'doch bestehen müsse' hier, bei Gelegenheit dieses Vortrags, nichts anderes bedeuten kann als dies, daß die zur Reflexion bereits entwickelte Unmittelbarkeit oder, m. a. W., das zum Wesen bereits verkehrte Sein, hiermit diese Entwicklung und Verkehrung selber, ebenfalls als schon durchdacht und begriffen vorauszusetzen ist. Ist das Wesen oder die Reflexion so, als das Resultat des anfänglichen logischen Prozesses, wirklich begriffen, so wird ebenso sehr begriffen werden, daß dieses Resultat, eben weil es Resultat ist, sich mit in der Vernunft liegender Notwendigkeit weiter entwickeln muß. Die Notwendigkeit dieses weiteren sich Entwickelns des bereits Entwickelten wird hier denn aber gleichfalls als erkannt und zugegeben vorausgesetzt werden müssen.

Für uns, die wir dieses als dem Prozesse der weiteren Entwicklung vorhergehend vorgestellte, 'Dasein' oder 'Bestehen' als eine logisch hinterher kommende Voraus-setzung begreifen, ist diese aber nicht eine das Denken mit einem gegenständlichen Gegebenen belastende Voraussetzung, wie für den immer in der Vorstellung befangenen Verstand, der nicht nur ein äußerliches und endliches Denken ist, weil er sein Objekt außer sich als Unmittelbares findet, sondern ebenso sehr, weil er das Objekt selber auseinander denkt, sei es gelegentlich als das Gewordene und das Werdende, als etwas und etwas anderes, als das Bestimmte oder die Realität und die Bestimmung oder die Negation und weiter als das Unveränderliche und Veränderliche, als Einheit und Vielheit, als das Ding und seine Eigenschaften und, als charakteristisch für die Reflexion, als das Wesen und die Erscheinung, jedenfalls als das Gesetzte und das Entgegengesetzte.

Nun lehrt aber die Phänomenologie oder, m. a. W., das Selbstbewußtwerden des Geistes, daß die Weise, wie das Objekt für das Bewußtsein ist, d. h. gilt, als die allgemeine, mit jeder Weise des Bewußtseins sich geltend machende Beziehung, und die Weise, wie das Bewußtsein bewußt und tätig ist, d. h. denkt, eine und dieselbe ist. Was das oben bezüglich des Objekts Gesagte anbelangt, bedeutet dies also, daß diese

Objektsentzweiung zugleich das *subjektive* Moment trifft und Selbstentzweiung des *Verstandes* ist und dieser, obgleich doch *eine* Funktion, als das Setzen des einen und als das Setzen des anderen Entgegengesetzten, sich selber ebenfalls auseinander denkt und *gleichsam zu einer Zweiheit* von Funktionen macht, m. a. W., das in der Weise des Verstandes tätige Bewußtsein ist, als diese gebrochene Einheit, *Beziehung* oder *Reflexion*, — als gesetzte oder bestimmte Beziehung, *Gegensatz*, d. h. *Entgegensetzung*.

In Gegensätzen zu denken ist dem Verstande denn auch wesentlich eigen. Weil es jedoch ebensosehr zur Eigenheit des Verstandes gehört, alles zu verstehen, d. h. von allem, selbstredend auf seine Weise, sich bewußt zu sein, sich selber aber ausgenommen, so weiß er auch nicht, kann er auch unmöglich wissen, daß er, d. h. dieses *so bestimmte Subjektive*, es selber ist, das sein Objekt, sein in Wahrheit doch *eines* und *ganzes* Objekt entzweit und die Resultate dieser Entzweiung, die gelegentlich das 'Innere' und 'Äußere', 'Wesen' und 'Erscheinung' oder wie auch immer zu nennenden Gegensätze, *die Produkte dieser seiner eigenen subjektiven Tätigkeit sind*. Für den seiner eigenen Tätigkeit nicht bewußten Verstand 'gibt es' denn auch ein Wesen und ‚gibt es' eine Erscheinung, als wären solche Momente oder Seiten der Reflexion unmittelbar da. Weil und insofern der Verstand nun aber von diesen Seiten als Gegensätzen, d. h. als negativ aufeinander Bezogenen bewußt ist, gilt ihm auch zugleich die Beziehung als solch ein Gegebenes.

So 'gibt es' für den Verstand Dinge und eine Welt der Dinge, natürliches Leben und eine Welt natürlicher Lebewesen, und so 'gibt es' für ihn menschliche Wesen und menschliches, kulturliches Zusammenleben samt allem dem, was in der Familie, der Gesellschaft, dem Staate *und darüber hinaus* sich geltend macht. Wovon nun dieser Verstand sich auch nur bewußt ist, von Dingen und Ereignissen, ihren Bestimmungen, Unterschieden und Beziehungen, es ist ihm alles unmittelbar da und, ungeachtet alles Unterschieds, durch diese Einerleiheit des Geltens, d. h. der Weisen des Bewußtseins, gleichgültig, sozusagen, auf einem und demselben 'Niveau'. Dieses alles ist nun einmal so, und das in dieser eigentlich doch untätigen Weise tätige Bewußtsein hat keine Schuld daran, meint wenigstens keine Schuld daran zu haben. So wie es jedesmal ist, so spreche ich diese meiner unmittelbaren Gewißheit zu verdankende Unschuld aus, so 'überkommt' es mich. Ob es vielleicht nicht *ist*, so wie dieses alles mir widerfährt, diese Frage kann, wegen der unmittelbaren Gewißheit, in diesem Bewußtsein so gar nicht aufsteigen.

Nun ist diese hier zu denkende unmittelbare Gewißheit allerdings nicht mehr die *rein* unmittelbare Gewißheit des im phänomenologischen Sinne anfänglichen Bewußtseins, ja, es ist ein langer Weg von dieser rein unmittelbaren Gewißheit zu der Weise, in welcher das schon als Verstand tätige Bewußtsein von diesem vielfach bestimmten Dasein unmittelbar gewiß ist. Ich darf aber Ihre Geduld nicht allzusehr auf die Probe stellen und will darum diesen Weg jetzt nicht verfolgen.

Auf diesem Weg gelangt der (in seiner Weise) sich unmittelbar des Objekts bewußte Verstand aber dazu, von 'Wahrnehmung' und 'Erfahrung', gelegentlich, je nachdem er seinem Gegenstande einen, sei es im ästhetischen oder religiösen Sinne, höheren Wert beilegt, von 'Erlebnis', 'Gefühl' 'unmittelbarer Anschauung' oder 'Offenbarung' zu sprechen, damit sowohl sein gelassenes, (relativ) passives Aufnehmen, dieses Subjektive, als das in dieser Weise Aufzunehmende und Aufgenommene, Objektive meinend.

Das *rein* unmittelbare Bewußtsein ist sich in nur erst ganz unbestimmter Weise der Objektivität schlechthin bewußt — und dies ist eben noch zu viel gesagt. Der hier anfangs zu denkende Verstand aber ist sich *vielfach bestimmter, unterschiedener*, also nicht unmittelbar seiender Objekte *unmittlbar* bewußt, eine Weise des Wissens des Verstandes, die (selbstredend nicht für den sich selber so gar nicht verstehenden Verstand, sondern) für das begreifende, selbstbewußt vernünftige Denken voller Widerspruch ist und die ich 'unmittelbare Erfahrung' nennen will.

Weil nun durch die Identität der Weise, worin das Bewußtsein bewußt und das Objekt, als Bewußtseins-Bezogenes, bestimmt ist, das unmittelbar Erfahrene, als Gegenständliches, gleichfalls unmittelbar ist, so wird es wohl keine Auseinandersetzung brauchen, daß solche, trotz ihrer Bestimmtheit und Unterschiedenheit, also trotz ihrer Beziehung, doch als *unmittelbar* daseiend gewußten Objekte aufeinander bezogene, also zusammenhängende und *zugleich zugleich nicht* zusammenhängende, sondern vielmehr getrennte Sachen und Ereignisse sein müssen.

Dieses bedeutet aber, daß das Objekt, als Ganzes, d. h. als die Einheit, die es in seiner Wahrheit ist, als Vielheit von solchen Sachen und Ereignissen, unbestimmt ist und, je nachdem der Nachdruck mehr entschieden auf die Unmittelbarkeit fällt, es sich auch nachdrücklicher — jedoch durch diese Denkungsart — als ein Neben- und Nach-einander-Sein aufdrängt und durch die Weise, wie es so einen Zusammenhang bildet, eigentlich doch noch ein *un*-zusammenhängendes Außereinander-Sein ist.

Das Bewußtsein von solch einer, als Vielheit bestimmter Objekte, unbestimmten, als Zusammenhang wesentlich noch keinen Zusammenhang bildenden Objektivität, d. h. das Bewußtsein als unmittelbare Erfahrung, kann denn ja auch noch unmöglich wissen und sagen, daß, wenn diese Sache da ist oder dieses Ereignis geschieht, dann auch jene Sache da ist oder da sein wird, jenes Ereignis geschieht oder geschehen wird, m. a. W., als unmittelbare Erfahrung kann der Verstand — insofern wir hier schon von 'Verstand' sprechen dürfen — von solch einer, sei es auch nur noch anfänglichen, Notwendigkeitsrelation gar nichts wissen. Solch ein Zusammenhang ist denn aber nicht zufällig, als wäre er realiter so bestimmt, sondern potentialiter kann er sowohl zufälligerweise zufällig, als zufälligerweise notwendig sein.

Wenn nun aber das Bewußtsein nicht weiter käme, als in der Weise dieses doch eigentlich noch verstandlosen Verstandes tätig zu sein, so wäre die Erfahrung auch nicht mehr und nicht besser als unmittelbare Wahrnehmung und könnte von Erkenntnis noch gar nicht die Rede sein. Denn Erkenntnis soll doch mindestens bestimmte Erfahrung sein. Erfahrung ist aber nur bestimmt, wenn die Beziehung der anfangs bloß als unmittelbar daseienden, in Beziehung zueinander äußerlichen Sachen und Ereignisse als bestimmte, ihr Zusammenhang also als bestimmter gewußt wird. Wird jedoch von Erkenntnis die Rede sein können, so kommt alles auf die Bestimmung dieses Zusammenhangs an.

Nun macht der Verstand mit diesem seinem Bestimmen, m. a. W., mit seinem Bearbeiten der (unmittelbaren) Erfahrung den Anfang und beginnt also sich selber nun eben als Verstand zu betätigen, indem er sich verschiedener, aber jetzt gerade als unmittelbar da seiend hinterher vorausgesetzter Objekte so als miteinander zusammenhängender bewußt ist, daß die oben schon angedeutete Notwendigkeitsrelation als Abhängigkeitsrelation sich geltend macht und wir sagen können, daß, 'wenn das eine, dann auch das andere', mit dem hier nicht zu entwickelnden Gedanken, daß, wenn das eine tatsächlich ist oder geschieht, das andere dann auch unmöglich ausbleiben kann. Die eine Seite dieser so gesetzten Relation können wir füglich die 'Bedingung' nennen, jedoch nicht im Sinne einer Bestimmung, deren Bestimmtheit, als die Erfüllung, immer nur auf sich warten läßt, sondern als die in solcher Weise sich geltend machende Bedingung, daß sie kraft eigener Natur unausbleiblich erfüllt werden muß und sie also selber die tätige Macht ihrer Erfüllung ist. Macht die Bedingung sich so aber geltend, so kann ihre Erfüllung nicht allein nicht ausbleiben, sondern ist sie zugleich erfüllt, was bedeutet, daß sie, die Bedingung als die eine Seite der Beziehung,

von der anderen Seite nicht nur unzertrennlich, sondern in ihrer Erfüllung und als solche gegenwärtig ist. Und so ist die Erfüllung denn nicht etwas anderes als die Bedingung, sondern recht eigentlich die Bedingung selber in der Weise ihrer Erfüllung, d. h. als das Andere, sagen wir, als das Gegenteil ihrer selbst.

Dasjenige, was der Verstand auf diese Weise bestimmt, die unmittelbare Erfahrung als Vielheit von außereinander daseienden Objekten, ist also der Inhalt dieser Relation (oder Reflexion) als der Form. Weil diese Form gänzlich das Produkt dieses Verstandes ist, ist sie aber ebensosehr das auf diese Weise der Inhalt gewordene Produkt dieses Verstandes. Das, als unmittelbar da Seiendes, Vorausgesetzte ist durch das Erdenken dieser Relation, so können wir jetzt, um ein sinnreiches Deutsches Wort zu gebrauchen, sagen, zum Relations-moment 'aufgehoben', d. h. als das unmittelbar da Seiende verneint und zugleich aufbewahrt, damit aber zugleich zum höheren, d. h. reicher bestimmten Niveau erhoben. So enthält also die durch ihre Selbsterfüllung sich verwirklichende, als ihre Erfüllung sich verwirklicht habende Bedingung die Vielheit von, als unmittelbar da Seienden, in ihrer annoch unbestimmten Beziehung aufeinander auch nur verschiedenen, d. h. in unbestimmter Weise anderen Objekten, aber ... nur als Moment.

So unbestimmt wie das anders-Sein dieser (jetzt zum Momente des hier zu denkenden Ganzen aufgehobenen) Vielheit ist, was die Objekte in ihrer Beziehung aufeinander anbelangt, so unbestimmt und aller Notwendigkeit und allgemeinen Gültigkeit noch immer entzogen ist sie, was das anders-Sein jedes, als Einzelfalles gesonderten Objekte betrifft, m. a. W., sowohl diese Vielheit von allerhand Sachen und Ereignissen, als jede Sache und jedes Ereignis, individuell genommen, ist anfangs (was die logische und phänomenologische Entwicklung der Reflexion betrifft) nur erst zufällig. Aber dann ist ebenso sehr das, als Vielheit, Zusammen-Sein solcher Einzelobjekte, ihr noch kein Zusammenhang seiender Zusammenhang, nur zufällig.

Nun ist die Begriffsbesonderheit oder Kategorie, die wir anfangs 'Bedingung' nennen können, eben dasjenige, was in der Sphäre der Reflexion zum Wesen sich entwickelt. Der Gedanke des Wesens läßt uns aber, wie die Bedingung ihre Erfüllung, die Erscheinung denken, denn 'Wesen' ist ja nichts anderes als ein Name für das, was da erscheint oder sich zeigt. Hierbei denke ich an Kant, wenn er in seiner Kritik

der reinen Vernunft[1]) sagt, daß es doch einen ungereimten Satz geben würde, wenn wir meinten, daß Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint; so würde es jedoch ebenfalls ungereimt sein zu meinen, von Wesen reden zu können, ohne seine Erscheinung zu erwähnen. Das Wesen ohne seine Erscheinung wäre ebenso unwesentlich, als die Erscheinung ohne ihr Wesen wesenlos sein würde.

Nun gilt aber für das Wesen dasselbe, was schon von der Bedingung angedeutet ist, daß nämlich ebenfalls das Wesen nicht (so in unbestimmter Weise) etwas anderes als die Erscheinung, sondern, als das Erscheinende, die, d. h. seine Erscheinung selber ist, gewiß nicht als eine tautologische, unterschiedslose Identität, sondern als das Andere seiner selbst und es also in diesem seinem Anderen mit sich selber eins ist.

Dies bedeutet aber, daß (jedenfalls, wenn wir die Erscheinung so auffassen, wie sie in ihrer Wahrheit, d. h. als die konkrete Erscheinung, der Begriff oder das Ganze ist, das sie ist), sie ihr Wesen nicht außer oder hinter sich hat, sondern, als die Erscheinung und so als dieses Andere ihres Wesens, ebensosehr ihrem Wesen gleich oder wesentlich ist, als das Wesen, das, als das Erscheinende, das Andere seiner Erscheinung ist, in diesem Anderen seiner selbst, d. h. in der Erscheinung sich selber gleichbleibt und gleichfalls wesentlich ist.

Und nun glaubt und sucht aber auch der Verstand anfangs so etwas wie das Wesen (d. h. sich selber als das Wesen der durch diesen Verstand zur Erscheinung bestimmten Erfahrung) nicht hinter der Erscheinung, denn anfangs bestimmt der Verstand sein Objekt (damit aber sich selber) so, daß ihm die Dinge unmittelbar ihr Wesen sind, m. a. W., daß die Erscheinung, jedenfalls einerseits, unmittelbar mit ihrem Wesen identisch oder wesentlich ist. Diese unmittelbare Einheit des Wesens und der Erscheinung erwirkt dieser Verstand sich aber dadurch, daß er die Einheit, die die vollständige, d. h. wesentliche Erscheinung doch ist, entzweit, einerseits zu einer Vielheit von gesonderten und, was ihre Bestimmtheit und ihr anders-Sein betrifft, nur zufälligen individuellen und deswegen auch nur zufällig zusammenhängenden Objekten, andrerseits zu einem Zusammenhang, der ohne weiteres allgemein gilt und so denn auch ohne alle Zufälligkeit notwendig, deswegen auch ohne alle Veränderlichkeit unveränderlich ist. (Die alte Spaltung des Ganzen zum 'absolut' Veränderlichen und 'absolut' Un-

1) 2. Ausgabe: 25/26.

veränderlichen, wie wir diese bereits bei Platon in seinem Dialog »Timaios« antreffen [1]).

So erwirbt dieser Verstand (freilich mittels dieser Entzweiung) sich diese unmittelbare Einheit des Wesens und der Erscheinung dadurch, daß er (allerdings ohne zu wissen, was er eigentlich tut) gegen die für diesen Verstand (wegen des Widerspruchs) undenkbare oder (wegen seines Mangels an Selbsterkenntnis) vielmehr noch gar nichts seiende Einheit der genannten einander verneinenden Reflexionsmomente, d. h. gegen den Begriff, ihre Entgegensetzung festsetzt und festhält.

Und so setzt denn dieser Verstand das Wesen, als das 'absolut' Unveränderliche, hinterher voraus, denn bei seinem, freilich noch anfänglichen Bestimmen der Erfahrung geht er von ihr, als von der Erscheinung, aus und redet denn auch gelegentlich von 'gegebenen' Erscheinungen, als könnte die Erscheinung, dieses Reflexionsmoment (sogar für diesen sich selber und deswegen das, was er denkt, nicht begreifenden Verstand) auch noch als ein unmittelbar da Seiendes gelten. Dasjenige aber, was dieser Verstand auf diese Art als das Wesen setzt, ist (ich kann dies hier nur kurz andeuten) jedoch nichts anderes als die Erscheinung selber, so wie diese diesem Verstande als das einseitige Unveränderliche, deshalb auch nur Allgemeine und Notwendige oder bloß objektiv Gültige übrig bleibt (denn 'objektiv', tiefer erfaßt, soll doch so viel wie 'allgemein und notwendig gültig' heißen), indem er, dieser Verstand, die Erscheinung insofern und in dieser Weise von ihr selber abstrahiert, als er sie, als das Vielerlei von zufälligerweise anders seienden Einzelfällen, negiert im Sinne von 'vernachlässigt', um sie, als dem so in abstrakter Weise gedachten Wesen unterschiedslos gleiche Erscheinung, d. h. als dieses durch diese Vernachlässigung oder Ausnahme entstandene Wesentliche, als das Gesetz ... zu setzen und, was diesen Verstand denn eben charakterisiert, durch dieses Aussondern des zufälligen Anders-Seins der als solche nicht-objektiv, sondern nur subjektiv zu wissenden Einzelfälle sich in seinem Wissen dieses, als des Gesetzes, einfach unveränderlichen Wesens ruhig an seinem Prinzip der Identität, aber der abstrakten, deshalb unwahren und, weil unterschiedslosen, selbstredend auch widerspruchsfreien Identität festhalten zu können.

Bestimmt der Verstand das Wesen so als Gesetz, die Erscheinung also als das mit dem in der angedeuteten Weise bestimmten Wesen rein,

1) Timaios 27 D.

d. h. nur Identische, d. h. ist der Verstand gesetzgebend (eigentlich: das Wesen als Gesetz setzend), so denkt er diese (nur noch abstrakt) wesentliche Bestimmung der Erfahrung als das Allgemeine, aber als das nur negative, was übrigbleibt, wenn aller individuelle Unterschied und alles anders-Sein ausgesondert worden ist, so daß, obgleich man bei der Regel von 'Aussonderungen' oder 'Ausnahmen' spricht und deshalb gegenüber dem, seiner ausnahmlosen Unveränderlichkeit wegen, hochgeachteten Gesetze die Regel für eine geringere Bestimmung hält, wohl gedacht doch eben das Gesetz, indem dieses durch Vernachlässigung des Individuellen, damit des Zufälligen und Veränderlichen entsteht und von diesem also auch keine Rechenschaft ablegen kann, das Geringere ist. Diese unterscheidende, ja scheidende Wertschätzung hat alles zu tun mit, ist eben nichts anderes als die für diesen Verstand 'natürliche' Überwertung oder Überschätzung des Unveränderlichen gegen das Veränderliche.

Die Regel ist in Beziehung auf das Gesetz eben darum die höhere Bestimmung des Wesens, weil sie oder vielmehr der regelnde Verstand dasjenige vereinigt, was der nur erst gesetzgebende Verstand trennt, nämlich, um dies noch einmal zu wiederholen, das Unveränderliche, allgemein und notwendig Gültige oder 'Objektive' und den Einzelfall mit seiner Zufälligkeit und Veränderlichkeit oder 'Subjektive'.

Was das Bewußtsein anbelangt, so ist das eine Moment, nämlich das Unveränderliche (usw.) untrennbar von Wissen oder Sicherheit, — das andere Moment, nämlich das Veränderliche (usw.) untrennbar von Nichtwissen im Sinne von Unsicherheit. Und so sollen wir denn sagen, daß der regelnde Verstand im Unterschiede von dem gesetzgebenden Verstand die höhere Bestimmung ist; denn der regelnde Verstand (diese doch ebensosehr subjektive Tätigkeit) vereinigt Objektivität und Subjektivität, nämlich Allgemeinheit und Notwendigkeit und die Zufälligkeit des Einzelfalles, also Unveränderlichkeit und Veränderlichkeit, ja, sagen wir ruhig, alle in ihrer Bestimmtheit oder 'Gesetztheit' doch gegen-sätzlich sich verhaltenden Reflexionsmomente oder Gegenteile, damit aber Sicherheit und Unsicherheit (welche Gegensätze der nur noch gesetzgebende Verstand durch seine Vernachlässigung trennt), aber, weil und insofern auch der regelnde Verstand doch noch immer als Verstand, d. h. in nur noch reflektierender Weise denkt und deshalb die Beziehung (d. h. die gebrochene Einheit und Gegensätzlichkeit) nicht wirklich zu übersteigen vermag, so ist dieses

Vereinigen, als welches der regelnde Verstand sich betätigt, zu begreifen (ein Begreifen, das hier aber vorauszusetzen ist), als das die Einheit genannter (damit aller) Gegensätze nur erst Werden-Machen.

Hiermit begreifen wir, daß das regelnde Denken deswegen das Höhere ist, weil es die Einheit der Momente, die das nur erst gesetzgebende Denken als das, worauf es (für diesen Verstand) doch nur ankommt (das Unveränderliche usw.) und als das (für denselben Verstand) Unwesentliche, nur Beiherspielende, als diese Extreme also, auseinanderhält, jedenfalls schon, sei es auch zugleich doch nur entstehen macht.

Es ist nun einmal so, sagt der gesetzgebende Verstand, und was so denn ist, das ist diesem Verstande ein für allemal eine unerschütterliche Sicherheit um ein statisches so und so bestimmtes Sein, das der Verstand sich verschafft, indem er, generalisierend, diese oder jene Einzelerscheinung mit Vernachlässigung ihres anders-Seins, d. h. ihrer bestimmten Individualität, samt vielen anderen dergleichen Einzelerscheinungen unter eine, allgemeine Bestimmung, als unter ein Gesetz subsumiert.

(Es wird hier wohl keine Auseinandersetzung brauchen, daß dieses vom Gesetze Besagte nicht auf das Naturgesetz beschränkt werden darf)[1]).

Was nun das regelnde Denken anbelangt, hebt dieses die genannte Vernachlässigung, diese eigentümliche Form der Verneinung, die dem gesetzgebenden Verstande sein Gesetz doch eben erwirkt, aber insofern und in dieser Weise auf, als es den Einzelfall samt seinem Anderssein, damit aber die, wegen der Zufälligkeit, unausbleibliche Unsicherheit, mit dem durch den gesetzgebenden Verstand zum anderen Extreme gemachten Moment so positiv in Beziehung setzt, daß sie, diese beiden Momente, ein Verhältnis formen (wodurch dieses Verhältnis ja eben die Form der so bestimmten Erscheinung wird).

Nun aber ist das regelnde Denken und damit dasjenige, was es denkt, d. h. die Erscheinung, als sein in der Weise der Regel bestimmtes Objekt, deswegen ein Prozeß und nur erst Prozeß, weil das auf diese Weise tätige Denken, wie schon angedeutet worden ist, die Einheit der

1) Hegel, Philos. des Rechts (Jub.-Ausg. VII: 294, Zus. § 214): »Es ist wesentlich eine Seite an den Gesetzen und der Rechtspflege, die eine Zufälligkeit enthält, und die darin liegt, daß das Gesetz eine allgemeine Bestimmung ist, die auf den einzelnen Fall angewandt werden soll. Wollte man sich gegen diese Zufälligkeit erklären, so würde man eine Abstraktion aussprechen«, und (so will ich dazu bemerken) wollte man die Zufälligkeit anerkennen, so müßte man sie doch mit der Notwendigkeit vereinigen und würde damit den Verstand in Verlegenheit bringen, was die Juristen gelegentlich auch wohl erfahren.

hier in Betracht kommenden Momente, wohl erdacht aber aller einander verneinenden Reflexionsbestimmungen oder Gegenteile, nur erst werden macht, das Resultat, d. h. diese Einheit aber immer ausbleibt.

Deshalb ist jedoch auch genanntes Verhältnis ein Prozeß, nämlich das (gradweise) Werden, aber auch nur erst dieses Werden der Einheit dieser (und aller) durch das regelnde Denken bloß erst in Verhältnissen, mithin doch auch noch als gebrochene Einheit gesetzten Momente.

Dieses bedeutet, daß jede Einzelerscheinung, als Phase dieses Prozesses, selber dieses Verhältnis als Einzelfall ist; zugleich, als solch ein Einzelverhältnis, selber dieser Prozeß ist und also nicht nur statisch ein 'nur einmal' so und so bestimmter anderer Fall, d. h. ein wie auch immer feststellbares Verhältnis der hier sich geltend machenden Momente, sondern eine kontinuierlich-diskrete Variante ist, jedoch bestimmt, aber nicht mehr, wie der gesetzgebende Verstand dies macht, indem er das Wesen als das ohne weiteres Unveränderliche setzt, sondern, indem er das Wesen als die unveränderliche Weise der Veränderung denkt, hiermit aber eine Absonderung des so, als der Regel, bestimmten Wesens von seiner Erscheinung gänzlich unmöglich macht; denn es wäre doch widersinnig zu meinen, daß die Weise einer Veränderung von dem sich in dieser Weise Ändernden getrennt werden könnte.

Weil nun eine durch eine Regel bestimmte Erscheinung nicht mehr, wie der Einzelfall eines Gesetzes, eine für allemal feststehende Bestimmtheit ist, so muß das regelnde Denken allerdings auf eine eindeutige, widerspruchsfreie Bestimmtheit und damit auf Sicherheit ohne alle Unsicherheit, wir können sagen, auf reines Wissen verzichten. Dies bedeutet aber nicht, daß die durch eine Regel geordnete Erfahrung nur unbestimmt und ganz und gar keine Erkenntnis sein würde und das regelnde Denken zu nichts Besserem fähig wäre, als alle Sicherheit nur einfach ausschließende Ungewißheit zu produzieren, denn dasjenige, was dieses Denken produziert, ist, wie dies bereits angedeutet ist, das Verhältnis von Sicherheit und Unsicherheit, also allerdings nicht die nur eindeutige, widerspruchsfrei (jedenfalls widerspruchsfrei scheinende), reine, aber doch nur noch abstrakt reine Gewißheit, womit der, als gesetzgebender, noch dermaßen bornierte Verstand sich brüstet.

Dieser vom regelnden Denken bestimmte Prozeß, d. h. das in dieser Weise tätige Denken selber, also das hier zu begreifende Verhältnis von den genannten und so von allen gegensätzlich aufeinander bezogenen Reflexionsbestimmungen, damit von Sicherheit und Unsicherheit,

ist, als die bereits angedeutete fluktuierende Variation der Einzelfälle (d. h. dieser Einzelverhältnisse) und so als das bloße Werden der wirklichen Einheit dieser Gegensätze, nur erst das dem wirklichen Sein dieser Einheit, dieser Einheit oder diesem Ganzen als Wirklichkeit sich-Nähern und, was das als Bewußtsein sich-Verwirklichen dieser Einheit, d. h. das Erdenken des Begriffs anbelangt — denn diese in Gedanken erfaßte Einheit ist doch eben, was jetzt noch 'Begriff' heißen darf — eine endlose Bewegung auf das Wahre und die Wahrheit hin.

Nun ist das Wahre (ich bedaure sehr, daß ich diesen so wichtigen Gedanken jetzt nur behauptungsweise andeuten kann) aber nichts anderes als die unveränderliche, sich selber gleichbleibende Weise des genannten fluktuierenden Verhältnisses, dieses Prozesses, denn das Wahre, selbstredend nicht als ein Außerbewußtes, sondern als die im Bewußtsein und als solches sich geltend machende Einheit des genannten und aller Gegensätze, ist dasjenige, was diesen Prozeß eine bestimmte, nämlich auf diese Einheit hin und so durch diese Einheit gerichtete Bewegung sein macht.

Für das jedoch noch immer in der Weise des Verstandes tätige und sich noch stets von den sog. 'Denkgesetzen' imponieren lassende Denken ist diese hier zu begreifende Einheit oder das Wahre entweder die zur Widerspruchslosigkeit herabgesetzte Einheit der ihm, diesem Verstande, durch sein Ausschalten der Zufälligkeit und Veränderlichkeit des Einzelfalles entstandenen Gesetze (selber eine Herabsetzung des regelnden Denkens zum nur noch gesetzgebenden Verstande), oder das Wahre, d. h. diese Einheit ist ihm, weil er, als Verstand, das Denken des sich Widersprechenden für unmöglich hält oder (um der Eindeutigkeit seiner Verabredung willen) sich verbietet, entweder Mysterium oder etwas Widersinniges[1]).

Das, was das Wahre, dieseEinheitEntgegengesetzter — die für Nikolaus Cusanus als die »Coincidentia omnium oppositorum«, Gott selber war — in Beziehung auf diesen Verstand und in

1) Es sei mir erlaubt, hier zu erinnern an den Zusatz beim § 82 der Encyklopaedie (Jub.-Ausg. S. 197), wo Hegel sagt, daß »hinsichtlich der Bedeutung des Spekulativen (des Positiv-, besser Affirmativ-Vernünftigen) hier noch zu erwähnen ist, daß man darunter dasselbe zu verstehen hat, was früher als das Mystische bezeichnet zu werden pflegte. — Hierüber ist zunächst zu bemerken, daß das Mystische allerdings ein Geheimnisvolles ist, jedoch nur für den Verstand und zwar einfach um deswillen, weil die abstrakte Identität das Prinzip des Verstandes, das Mystische aber die konkrete Einheit derjenigen Bestimmungen ist, welche dem Verstande nur in ihrer Trennung und Entgegensetzung für wahr gelten.«

gewissem Sinne auch für diesen Verstand selber wirklich ist, das ist, als die Grenze der Erfahrung, ebenso sehr noch stets Erfahrung, als schon über alle Erfahrung hinaus, die, aber als die der Regel gemäß geordnete und auch dann doch nur in ihrer 'Limite' oder, so wie wir auch wohl sagen können, 'idealiter'' das Wissen des Wahren, das wahre Wissen oder die Wahrheit selber ist.

Weil und insofern die durch das regelnde Denken bestimmt werdende Erfahrung jedoch nichts als Annäherung an die hier zu begreifende Einheit ist, ist sie auch nichts mehr als der Weg zur Wahrheit. Aber eben insofern der regelnde Verstand auf seine Weise unmittelbar gewiß ist oder glaubt, ihr, der Wahrheit, durch seine regelnde Arbeit immer näher und näher kommen zu können, wird er sie, die durch diesen Glauben und als den Inhalt dieses Glaubens fix und fertig vorausgesetzte Wahrheit, nie erreichen, m. a. W., wird er, als Verstand, niemals seine Grenze durchbrechen oder, was das nämliche bedeutet, die ihn belastenden sog. Denkgesetze, d. h. sich selber, als das diese Gesetze voraussetzende Denken, überwinden.

Dieses, als Verstand beharrende, Denken kann denn auch nie ein anderes, besseres Wissen produzieren, als das, was, weil nur in der Limite Wissen des Wahren, nicht Wissen des Wahren, sondern das Wissen des nur Wahrscheinlichen ist. Und dies ist denn die beste und höchste Leistung des Verstandes, eine Leistung, die das Denken, insofern nur noch in der Weise des Verstandes oder, wie man zu sagen pflegt, in nur noch 'rationeller' Weise tätig, nie zu übersteigen vermag, wenigstens, wenn es nur zu seiner Grenze kommt, d. h. diesseits seiner Grenze mit dem stetig sich ändernden Verhältnisse seiner Gegensätze und so mit dem Wahrscheinlichen fleißig sich zu beschäftigen fortfährt.

Jedoch, der Weg des Denkens zum Denken der hier zu begreifenden Einheit oder, was das nämliche besagt, das mittels unsres Denkens zum Bewußtsein ihrer selbst Kommen der Vernunft, ist der in regelnder Weise tätige Verstand. Dieser Verstand wird aber nur dann diese Einheit wirklich denken oder unser Denken wird sich nur dann in der Form des Begriffs zum wirklich vernünftigen Denken machen, wenn er, dieser Verstand oder unser Denken, dieser Weg nur zu sein, aufhört, indem er, wie Hegel irgendwo sagt, »den Sprung ins Unendliche wagt« oder, m. a. W., wenn er seine Weise des Denkens zu der vernünftigen Denkweise bereits zu verkehren vermag.

Und jetzt kann dies ohne weiteres wohl klar sein, daß das Wissen des Unterschieds und so denn auch des Verhältnisses von Verstand und

Vernunft, dieses dem Philosophieren als Forderung vorauszusetzende Wissen, vom Verstande nie zu erwarten ist und deshalb vernünftigerweise auch nicht verlangt werden kann. Dieses bedeutet aber den für den Verstand haarsträubenden Gedanken, daß also das schon philosophische, seiner selbst bewußte vernünftige Denken die von der Philosophie vorausgesetzte Forderung, die Bedingung aller wirklichen und wahren Philosophie, selber ist und erfüllen soll.

TRÄGHEIT, SCHWERE UND FALL.

EINE NATURPHILOSOPHISCHE BETRACHTUNG.

VON

BALTUS WIGERSMA (AERDENHOUT).

Einleitung.

Wenn wir im Geiste Hegels über die Natur philosophieren, d. h., wenn wir in selbstbewußter Weise denkend die dialektische Einheit der allgemeinen Naturbestimmungen oder Kategorien produzieren, so ist dabei nicht eine an-sich existierende Natur vorausgesetzt und neben dieser Natur noch wir, die wir mit unserem Denken diese außerhalb des Denkens gedachte Natur angreifen, sagen wir mit irgendeiner von irgendeinem erfundenen Denkmethode, sondern ist eine Bewußtseinslehre oder, in der Sprache Hegels, eine Phänomenologie des Geistes vorausgesetzt, deren Resultat das Wissen des Geistes ist, daß alles, was er Natur nennt, einerseits sein Werden, seine eigene Entwicklung, andererseits sein Sichverbergen, seine eigene Einwicklung bedeutet. Diese Phänomenologie des Geistes setzt aber selbst wieder das alltägliche und das wissenschaftliche Denken mit ihren vielen, mehr oder weniger bewußten Glaubensartikeln voraus, ohne jedoch sich von vornherein mit irgendeinem dieser Artikel als mit einem feststehenden zu belasten. Als eine solche Bewußtseinslehre kommt dann das sich selbst in seinen Gestalten durchdenkende Bewußtsein zu dem Ergebnis, daß alles, was natürlicher oder geistiger Weise erscheint, Selbstbestimmung des sich ein- und entwickelnden Geistes ist, so daß der Geist allein die Wahrheit ist von allem, dem er Namen gibt. So wird es möglich, dasjenige, was ‚Natur' genannt wird, *in begreifender Weise*, d. h. als systematischen Zusammenhang von Begriffen, zu produzieren. Ist nämlich die Bewußtseinslehre richtig, das bedeutet, ohne Beihilfe von *als haltbar angenommenen* Voraussetzungen ausgeführt, dann wird das Denken nicht mehr gestört durch seine eigene Vorstellung, als ob die Begriffe Gedanken wären für etwas Fremdes, das außerhalb des Geistes Dasein oder Gestalt haben sollte. Denn es ist gerade *diese* Vorstellung, welche das seine eigenen Er-

scheinungen durchdenkende Bewußtsein überwindet mit dem Resultat, daß alles, was es sich als Erscheinung-an-sich vorgestellt hatte, wesentlich eine von ihm selbst festgehaltene Phase ist im doppelseitigen Wirklichkeitsprozeß des ewigen Werdens des Geistes. Der Geist, als das sich erkennende Geschehen des Ganzen, verstellt sich fortwährend zur natürlichen, sittlichen und kulturellen Erscheinungswelt, aber bleibt in dieser Welt die einzig wahre Macht, die Macht der Wahrheit, welche diese Welt zu der Erkenntnis des eigenen Wesens treibt, d. h. zu sich selbst treibt als zu einem Ziel, das ständig erreicht werden soll. Damit ist die Wahrheit noch nicht als ein Sein, sondern als ein Sollen gedacht. Weil aber, mit diesem Drang nach sich selbst, die Wahrheit sich und zwar als Prozeß behauptet, erreicht sie sich auch fortwährend als einziges Ziel und zwar als ihre labilen Erscheinungen. Als Erreichtes, als dieses Perfektum, aber ‚ist' die Wahrheit nicht mehr allein als ein Sollen, sondern macht sie sich zugleich zur Erscheinung und ist sie auch als ein Sein. Sogar wenn wir z. B. denken, daß die Wahrheit nicht gedacht werden könne, denken und erreichen wir in dieser Weise die Wahrheit, die aber, insofern erreicht und in dieser bestimmten Form gesetzt, als Erscheinung oder als gesetzte oder daseiende Wahrheit, vom Geiste, d. h. von ihr selbst als Geist, wieder angegriffen wird, damit, als ein sich fortsetzender Denkprozeß, die Wahrheit sich selbst immer in neuer Form setzen und so sich als Prozeß erzeugen kann. Insofern aber in irgendeiner Form als Erscheinung gesetzt, versucht das wahre Wesen als Erscheinung sich ebensosehr zu behaupten, weshalb wir z. B. eine in bestimmter Form gedachte Wahrheit verteidigen wollen, aber, indem wir das tun, das gleiche in anderer Form zu setzen gezwungen sind. Nicht nur das Sich-angreifen, sondern ebensosehr das Sich-erhalten als Erscheinendes, mit einem Wort, das dauernd Sich-erzeugen als Werdendes ist die Wahrheit des Wahren. »Die Wahrheit«, schrieb Hegel, »ist das Ganze. Das Ganze aber ist das in seiner Entwicklung sich vollendende Wesen.« Was aber als das sich Vollendende ist, d. h. was nicht als das noch-nicht Vollendete nur kommen soll und Zukünftiges heißt, sondern trotzdem ist und immer schon war, was also als Futurum wie als Perfektum und Präsens ist, das muß sowohl das schon Vollendete wie das noch Unvollendete genannt werden. Es ist, anders gesagt, so sehr das wahrhaft Vollendete, daß auch das Unvollendete nicht daran fehlt. Dem wahren oder konkreten Vollendeten fehlt daher das Unvollendete nicht und ebensowenig steht ihm das Unvollendete gleichberechtigt gegenüber, aber es ist vielmehr die freie Macht sich dauernd zum Unvollendeten zu verstellen und dieses auch immerfort zum Wissen von sich,

als das sich Vollendende Wesen zu entwickeln, das, als dieser Prozeß, die ganze Wahrheit (objektiv) und das wahre Ganze (subjektiv) ist.

Das, was wir nun in der Natur, ja das, was wir überhaupt anschauen, d. h. unmittelbar als Bekanntes anfühlen und dem wir denkend Namen geben, ohne daß es als Genanntes auch wesentlich gekannt wird, das ist diese unsere Macht, aber so, wie sie sich immer doppelseitig äußert, einerseits als die zu natürlichen, aber auch zu sittlichen und geistigen Endlichkeiten sich versteckende, andererseits als die diese Endlichkeiten ‚aufheben' wollende, und nur sich selbst als einziges Ziel bezweckende, durch sich selbst sich ihrer bewußt werden wollende Macht. Wollen wir aber be-greifen, d. h. dasjenige in den Erscheinungen geistig greifen, was wir anfänglich gedanklich vom Geiste trennen, dann sollen wir mit Hegel verstehen, daß das einzige, was im unaufhörlichen Prozeß der Wirklichkeit sich erhält, einerseits die Selbsteinsenkung oder der Rückfall des Geistes zur Natur, damit das Wissen seiner Ohnmacht ist, und andererseits die Selbsterhebung der Natur zum Geiste oder in einem, die freie Selbsterzeugung des Geistes, das Wissen seiner Allmacht ist. Alle Unterschiede, welche er in diesem Prozeß denkend setzt, sind objektive Selbstunterscheidungen, die er subjektiv als die seinigen anschaut und denen er Namen gibt, wobei der Name für ihn die Sache ist. Denkt er über diese Namen, d. h. über die Sachen nach, dann wird er sie anfänglich sorgfältig voneinander unterscheiden, . . . damit er sie wieder im Geiste verbinden kann. Diejenige Geisteshaltung nun, welche sich dadurch kennzeichnet, daß sie das als Unterschiedenes, vor allem aber das als Gegensätzliches im Ganzen Gedachte, geschieden oder getrennt erhalten möchte, nennen wir Verstand; die aber, welche das Viele noch ununterschieden in sich hat, Gefühl. Gefühl und Verstand aber sind zwei Haltungen einer Geisteskraft, die, insofern sie ihre beide Seiten unmittelbar, d. h. ohne Vermittlung des bewußten Denkens fungieren macht Anschauung, insofern sie beide denkend als Einheit produziert, Vernunft genannt wird. Die Einheit von gefühlsmäßiger Verbundenheit und verstandesmäßiger Unterscheidung darf nun aber in der Philosophie weder unter dem Akzent des Gefühls stehen, wie z. B. in der Kunst, noch unter dem Akzent des Verstandes, wie in der Wissenschaft, sondern soll beherrscht werden von dem sich seinerselbst bewußten, seine Selbstunterscheidungen übergreifenden, vernünftigen Denken. Seiner bewußt sein als Denken, als freier Prozeß, heißt seiner bewußt sein als Methode, welche nun aber nicht vorher oder hinterher, denkend von ihrem objektiven Gang getrennt werden kann, weil sie, als die nur von sich bestimmte Weise des Denkens, sich mit diesem Gang identisch

weiß. Diese Methode nannte Hegel die spekulative Methode, d. h., die selbstbewußte Reproduktion oder die Selbsterinnerung des Geistes als Methode, welche Methode eben sehr der freie Gang der sich kennenden Wahrheit ist als der Gang der sich noch nicht kennenden Wirklichkeit, weil beide Phasen vom sich ewig erzeugenden Ganzen sind. Mit spekulativ meint Hegel darum auch nicht nur das dialektische, d. h. seinen bestimmten oder endlichen Gedanken widersprechende Denken, nicht also diese eine Seite oder dieses eine Moment des Denkens, sondern in Einheit damit sein anderes Moment, das alle gegen einander gesetzten Gedanken vereinigt und zwar als den vernunftmäßigen Gang des Denkens. Spekulatives Denken ist also dialektisch-synthetisches, besser noch, dialektisch-sullektisches oder in Selbstwidersprechungen sich bewußterweise erzeugendes und bestätigendes, damit aber freies und vollständiges Denken. Weil nun aber die Vorgänge in der Welt größtenteils nicht vom selbstbewußten Denken bestimmt sind, scheint es dem Verstande, daß diese Wirklichkeit, insofern sie von ihrer Seite der ständigen Entwicklung genommen wird, eine Entwicklung des einstweilen seiner noch Unbewußten zum seiner Bewußten ist, was, vom Standpunkt des zwar bewußten, aber sich selbst nicht verstehenden, verstandesmäßigen Denkens bedeutet, daß der Gang der ihrer noch-nicht bewußten Wirklichkeit manchmal unmethodisch zu sein scheint und daß diese Wirklichkeit so vorginge, als ob das Nicht-verstandesmäßige, was als das Irrationelle dem Rationellen entgegen gedacht wird, das wichtigste oder hervorragende Moment in der Entwicklung wäre. Insofern das anerkannt wird, soll dann aber wieder daran gedacht werden, daß dieses Irrationelle aber unbewußt rationell Fungierende eine Vorstellung der Ratio selbst ist, die auch den von ihr als irrationell empfundenen Gang der Wirklichkeit in rationeller Weise denken will. Sie tut das in der gefühlsmäßigen oder, in Hinsicht auf das Denken, unmittelbaren Überzeugung, daß auch das Irrationelle im Grunde keine Unvernunft ist. Wer die Wirklichkeit versteht, weiß, daß dieses Irrationelle die zur Unvernunft sich verstellende Vernunft ist, die sich als vernünftige Unvernunft immer wieder zum Erkennen ihrer selbst treibt. Dies aber, diese immer neu sich erschaffende Unvernunft der Welt als wesentliche Vernunft zu erkennen, ist es, was das ewig beabsichtigte und ewig erreichte Ziel der Welt ist. Alle höhere Kultur ist die lebendige Äußerung dieser die Welt bewegenden Absicht.

I. Trägheit und Schwere.

»Der Materie ist eine Kraft eigen des Widerstandes, wodurch jeder Körper, insofern an sich, aushält in seinem Zustande sei es der Ruhe,

sei es der Bewegung in einer gleichbleibenden Richtung«[1]), so spricht Newton in seinen »mathematischen Prinzipien der Naturphilosophie« die Erfahrung aus, daß Räumlichkeiten, welche in Bewegung sind, Widerstand leisten gegen jeden Versuch von außen, die Geschwindigkeit oder die Richtung der Bewegung zu ändern. Nun gibt es aber in der ganzen Welt überhaupt keine »Körper an sich«, Körper, auf die keine anderen Körper wirken und deshalb gibt es auch keine Körper in der Welt, welche die Geschwindigkeit und die Richtung ihrer Bewegung erhalten, so daß wir zwar durch Erfahrung wissen, daß bewegende Körper jeder Änderung ihrer Bewegung Widerstand leisten, nicht aber daß sie, für den Fall, daß keine anderen Körper auf sie wirken sollten, ihre Bewegung eine geradlinige und gleichförmige Bewegung, motus uniformiter in directum, sein würde. Das Gesetz der Trägheit also, meistens wie folgt formuliert: »Jeder Körper beharrt in seinem Zustande der Ruhe oder der gleichförmigen geradlinigen Bewegung, solange er nicht durch einwirkende Kräfte gezwungen wird, seinen Zustand zu ändern«, kann nicht durch Versuche bewiesen werden. Dennoch zeigt die Erfahrung, daß, insofern dieses Gesetz der Trägheit als geltend angenommen wird, die Berechnungen der Bewegungen von größeren Körpern in der Welt ziemlich genau stimmen zu den wirklichen Bewegungen, welche diese Körper unter dem ebenso gesetzmäßig bestimmten Einfluß anderer Körper erfahren. Man hat darum das Trägheitsgesetz ein Postulat genannt, das zwar nicht durch die Erfahrung bewiesen werden kann, das aber ebensowenig ohne die Erfahrung hätte aufgestellt werden können. So wurde das Grundgesetz (der Trägheit) eine Hypothese oder Annahme genannt, »welche viele Erfahrungen einschließt, welche durch keine Erfahrung widerlegt wird, welche aber mehr aussagt, als durch sichere Erfahrungen zur Zeit erwiesen werden kann«. Nun gilt diese Aussprache eigentlich von allen Naturgesetzen, oder vielmehr von allen R e g e l n der Natur, denn schließlich ist die Einwirkung der umgebenden Welt auf alle Körper, womit wir Versuche anstellen, nie ganz auszuschalten und ist, vor allem, wenn man nur mit einzelnen oder sehr wenigen Körperchen (Molekule oder Atome) arbeitet, deren individuelles Verhalten so unberechenbar, daß die Abweichung von der Regel manchmal sehr erheblich wird und wir allein noch statistische Aussagen machen können über das durchschnittliche Betragen einer großen Anzahl dieser Körperchen. Obwohl nun unsere Erfahrung zeigt, daß nie ein Fall in der Natur beobachtet worden ist, der nicht mehr oder weniger von der Regel ab-

1) »Materiae vis insita est potentia resistendi, qua corpus unumquodque quantum in se est, perseverat in statu suo vel quiescendi vel movendi uniformiter in directum« (Phil. nat. princ. math., praef., def. III).

weicht, obwohl, anders gesagt, die Regel nur a l s ihre Ausnahmen in der Natur erscheint, so sind wir dennoch davon überzeugt, daß es Regeln geben muß, d. h., wissen wir gefühlsmäßig und ohne es bewußt gedacht zu haben, daß j e d e Ausnahme von der Regel gleichzeitig die Regel selbst demonstriert und daß daher die wechselnden Erscheinungen wesentlich eins und daher verbunden sind. Dieses Wesentliche denken wir dann, insofern wir in wissenschaftlicher Weise vorgehen, als eine von den Erscheinungen durchschnittlich zu bestätigende Regel. Diese Regel, welche von den natürlichen Körpern in ihrem Betragen befolgt und zugleich nicht befolgt wird, ist daher nicht eine menschliche Phantasie, sondern eine Äußerung der Macht, welche a l s die Naturkörper ist und wirkt und, weil wir annehmen, daß sie in allen Körpern die gleiche Macht ist, sich auch im Verhalten aller durchschnittlich in gleicher Weise äußert. Kommt nun, als unser Denken, diese Macht zum Bewußtsein ihrer selbst, dann spricht sie aus, in welcher Weise oder nach welcher Regel sie funktioniert, dabei anfänglich die Regel als nicht zu umgehendes Gesetz denkend[1]).

Das Denken der Naturgesetze ist also das S i c h - d e n k e n der wesentlichen Macht, welche ihr S e i n hat als das gesetzmäßige Verhalten der Naturkörper. Diese Einheit von Denken und Sein kennzeichnet die ganze Naturwissenschaft, ohne daß diese Wissenschaft als solche weiß, w a r u m sie die Naturgesetze genau so denken kann, wie diese sich als das Naturgeschehen sein lassen.

Die allen Körpern gemeine Macht aber, welche sich zeigt als die in unveränderlicher Bewegung bleibenden Körper, hat man die Trägheitskraft, die »vis inertiae« genannt und bis auf die moderne, mit Kepler angefangene Naturwissenschaft hat man auch immer gemeint, daß ‚in' den bewegenden Körpern, welche ihre Bewegungsweise nicht, ihren bestimmten Ort im Raume aber fortwährend ändern, ‚in' den trägen Körpern also, eine Kraft wirke, wodurch die Ä n d e r u n g d e s O r t e s hervorgerufen wurde. Die Macht, welche sich als alle bewegenden Körper äußert, hat man nun denkend von ihrer Erscheinung als Körper getrennt und sie als ein Etwas mit eigener Existenz i m Körper sich vorgestellt. Dieses Etwas war aber offenbar in allen Körpern wesentlich gleich, weil eben

---

1) Daß hier das Verhältnis von Gesetz und Regel in anderer, eigentlich entgegengesetzter Weise gedacht wird wie z. B. in Bruno Bauchs Studie »Das Naturgesetz«, sei hier nur erwähnt. Ausführlicher habe ich dieses Verhältnis besprochen in meinem Buche »De vryheid der natuur en de onvryheid der natuurwetenschap», sowie in meinem Vortrag »Einführende Gedanken zum Begriff der Wahrscheinlichkeit« (Verhandlungen des zweiten Hegelkongresses 1932, S. 77). Ich verweise auch auf die Abhandlung von Hessing in diesem Heft der ZDK.

alle der gleichen Regel folgen. Wie es aber im allgemeinen oder objektiv geltend in allen Körpern das gleiche, zu gleicher Zeit aber in diesen Körpern auch das nicht gleiche sein kann, weil doch alle Körper ihrer Regel in mehr oder weniger abweichendem Sinn folgen, ist eine Frage, die der Verstand nicht beantworten kann. Daher sind Regeln dem Verstande ein Greuel und hält er sich am liebsten an Gesetze.

Weil nun aber, seit Newton, die Physiker den Begriff »Kraft« definieren als die »Ursache von Bewegungsänderungen«, konnten sie nicht auch die Trägheit als eine Kraft anerkennen. Denn die verstandesmäßige Denkweise ist dadurch gekennzeichnet, daß sie glaubt, daß Etwas nicht zu gleicher Zeit und in gleicher Hinsicht das Nicht dieses Etwas sein könne. (A ist nicht nicht-A.) So betrachtete die klassische Physik die Kraft als die »Kehrseite der Trägheit«[1]) oder diese »als das Fehlen der Eigenschaft, vermöge welcher ein Körper imstande wäre, aus sich heraus, ohne Ursache (Kraft) seinen vorhandenen Zustand der Ruhe oder der Bewegung zu ändern«[2]). Sie meinte damit eine Konstruktion gefunden zu haben, mit der sie sich retten konnte aus der Schwierigkeit des Widerspruchs, diese nämlich, daß alle Körper nicht nur die Kraft sind, sich und ihre Bewegung zu behaupten, insofern sie daran nicht durch von außen kommende Wirkung anderer Körper behindert werden, sondern zu gleicher Zeit und in gleicher Hinsicht die Kraft, sich und ihre Bewegung zu ändern. Insofern diese letzte Kraft, ohne welche kein räumlicher Körper ist, sich auf die Bewegung der Körper bezieht, nennen wir sie die allgemeine Anziehungskraft, d. h. die Kraft, mit der alle Körper nacheinander und so nach einem gemeinsamen Punkt im Raume streben[3]).

Diese allen Körpern gemeine Kraft des gegenseitigen Anziehens ist nicht allein ein Streben dieser Körper nach Einheit, sondern hat die Objektivierung, die Realität dieser Einheit zum Resultat und dieses Resultat ist die Erde, oder irgendein Weltkörper. Alle irdischen Körper (und das gleiche gilt, mutatis mutantis, für alle Weltkörper), setzen ihre Einheit in einem zentralen Punkt, oder im Schwerpunkt, und in der Erde ist daher sowohl die Einheit als die Vielheit der räumlichen Körper enthalten. Die Himmelskörper und die Erde sind aber nicht, weil, wie man

---

1) Bernhard Bavink, Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften, 5. Ausgabe, 1933, S. 42: »Der Kraftbegriff ist sozusagen die Kehrseite des Beharrungsgesetzes« (gemeint ist: des Beharrungsvermögens).

2) Müller-Poullet, Lehrbuch der Physik, 10. Ausgabe, Bd. I, S. 17.

3) »Ich denke, daß die Schwere nichts anderes als ein gewisses natürliches Streben sei, welches den Teilen der Erde durch die göttliche Vorsehung des Erbauers des Universums gegeben worden ist, damit sie in ihre Einheit und Integrität zurückgeführt werden« (Nicolaus Copernicus: De revolutionibus orbium coelestum. L. I, C. IX).

in der Physik sagt, die Körper dem Newtonschen Attraktionsgesetz gehorchen, sondern sie sind, weil das zu der Vielheit der Körper sich verteilende Wesen als das gemeinsame Streben dieser Körper zur Vereinigung ihrer Vielheit drängt. Damit diese Vereinigung auch eine wirkliche werde, d. h. eine Vereinigung, welche nicht einmal, sondern dauernd stattfindet, daher auch dauernd die Vielheit voraussetzt, darum bilden sich die Körper — d. h. bildet das gemeinsame Wesen-als-diese-Körper — die Attraktionskraft, sei es auch in völlig selbstunbewußter Weise, so, daß diese zu der Einheit der Erde und zum System der Himmelskörper führen muß. Wäre die Attraktionskraft eine ganz andere als die durch das Newtonsche Gesetz angegebene, dann würden die Körper eben nicht ein Himmelssystem und eine Erde gebildet haben, mittels welcher das Leben und der Geist sich entwickeln konnten. Weil aber die objektive Einheit, und damit das Zentrum, dauernd als Ziel gesetzt bleibt, darum ist die allgemeine Attraktionskraft und zwar so, wie das in ihrem Gesetz formuliert ist. Nicht die Kraft ist, in einer unverständlichen Weise, den Körpern ‚gegeben‘ oder ‚eingepflanzt‘ oder ‚steckt‘ sogar in oder hinter den Körpern, sondern das allen Körpern gemeine Wesen muß sich, als Vielheit träger Räumlichkeiten, in solcher Weise aufheben, daß es sich den Weg bahnt, um zu sich, als dem sich kennenden Wesen, zurückzukehren. Dieses ‚müssen‘ ist dann kein von außen kommender Zwang, sondern ist die innere Notwendigkeit, daher die wesentliche Freiheit der Körper.

Wenn wir das Wesen der leblosen Dinge als das unsrige verstehen, aber so wie es noch selbstunbewußt funktioniert, bedeutet Trägheit für uns die Selbstbehauptung des Wesens als bewegende Räumlichkeit und zwar durch die negative oder abweisende Beziehung seiner selbst auf alle anderen bewegenden räumlichen Dinge. Das Wesen aber ist nicht nur als das sich als viele Bestimmte oder Einzelne Setzende und Erhaltende, sondern ebensosehr als das sich mittels seiner Vielheit, d. h. mittels sich-als-Vielheit Entwickelnde und zwar zu sich, als konkreter in sich geteilter, aber ihre Teile von innen aus übergreifender Einheit. Alles, was sich räumlich gesetzt hat, widersetzt sich nicht nur jeder Verletzung seiner Einzelnheit von außen her (und das nennen wir, auf die Bewegung der Dinge bezogen, die Trägheit), sondern strebt zugleich zur Aufhebung dieser Einzelnheit. Dieses Streben, insofern es auf das Zentrum der Erde bezogen ist, heißt *die Schwere*.

Wäre also Trägheit der Name, den sich ‚der‘ Geist als ‚unser‘ Denken gibt, insofern er seine eigene Selbstbehauptung als die unveränderliche Bewegungsweise der natürlichen Körper anschaut, dann wäre Schwere

der Name für die ‚Kehrseite' davon, d. h., für das Streben der Körper nicht nur diese Bewegungsweise, sondern sogar ihre Körperlichkeit im zentralen Punkt aufzuheben. Denn Schwersein ist das Streben aller räumlichen Dinge nach einem ideellen Zentrum, oder der Versuch, die eigene Endlichkeit in die grenzenlose Nichtigkeit des gemeinschaftlichen Schwerpunktes aufgehen zu lassen. Trägheit und Schwere sind daher zwei entgegengesetzte Äußerungen einer Macht und die Physiker, welche die Trägheit die Kehrseite der Kraft genannt haben, hatten damit recht. Kein Recht aber hatten sie mit der Meinung, daß sie nun auch den Widerspruch eliminiert hätten, so daß es eine Trägheit-an-sich gebe, welche keine Kraft wäre, und daneben eine Schwere-an-sich, welche wohl als Kraft angesprochen werden dürfe. Denn jede Kehrseite ist mit ihrer ‚rechten' Seite, auch schon in der Vorstellung, unlöslich verbunden und die Eine konnte ohne die andere nicht sein. Wären alle Dinge nur träge und nicht zugleich schwer, dann wäre die Welt eine Menge von sich lineis rectis bewegenden Dingen. Wären sie nur schwer, dann bliebe kein Körper übrig, weil alle ihre Selbständigkeit im Schwerpunkt würden aufgehen lassen. Aber weil sie sowohl träge als schwer sind, darum können sie sich als Selbständigkeit behaupten und zugleich sich zu der Trägheit und Schwere übergreifenden Einheit der vielen Weltkörper und Weltkörpersysteme bilden. Nur weil sie träge bleiben, darum können sie auch schwer bleiben und fortwährend danach streben, ihre Selbständigkeit in dem gemeinschaftlichen Schwerpunkt aufzuheben. Dieses Streben der schweren Körper muß aber ein Streben bleiben, das, in der Weise des Schwerseins, deswegen nie zu dem beabsichtigten Ziel führen kann, weil das Ziel als Schwerpunkt außerhalb des Körpers gesetzt wird und die körperliche Vernichtung zur Voraussetzung hat.

Die Schwere wäre also zu begreifen als die ‚Kehrseite' der allgemeinen Macht aller Körper, deren andere ‚Seite' die Trägheit heißt. Anders gesagt: das Wesen äußert sich zweideutig und zwar sowohl als schwer wie als träge. Die Trägheit aber ist erhaltend nach innen gerichtet und abwehrend nach außen; die Schwere dagegen richtet sich abwehrend nach innen und vereinigend nach außen und strebt nach der Auflösung der Räumlichkeit im Schwerpunkt. Diese in sich geteilte oder zweideutige Macht ist aber die Vorbedingung für eine natürliche Welt. Wir sagen zwar im täglichen Leben, daß die Schwere der Körper durch die Anziehung der Erde verursacht wird und wollen dann damit andeuten, daß die Dinge keine Schuld daran haben, daß sie schwer sind: sie werden doch eben von der Erde nach ihr hingezogen. Dabei wäre aber zu erwägen, daß die Erde E und das Ding D einander anziehen. Es scheint daher ober-

flächlich so zu sein, als wären zwei Kräfte da, eine ausgehend von der Erde nach dem Ding und eine von dem Ding ausgehend nach der Erde. Damit aber irgend etwas überhaupt anziehen könne, muß etwas anderes da sein, das sich anziehen läßt, d. h. E und D, oder besser alle räumlichen Körper brauchen einander gegenseitig und die Kraft, mit der sie sich anziehen, ist abhängig von der Gelassenheit oder Trägheit der anderen Seite, welche sich als solche behaupten muß, damit sie angezogen werden kann. Durch ihre gegenseitige Abhängigkeit sind alle Körper miteinander verbunden und die beiden Kräfte, womit zwei Dinge einander anziehen, bilden darum wesentlich nur e i n e Kraft. Diese eine Kraft können w i r wohl zu zwei Kräften auseinander denken, aber diese i n s i c h gebrochene Kraft ist zugleich eine ihre Gebrochenheit aufhebende und übergreifende Kraft, a l s welche die beiden, von uns denkend unterschiedenen Momente sich äußern. Die Kraft, mit der die Erde ein Ding anzieht, ist daher genau so groß wie die Kraft, womit das Ding die Erde anzieht, so daß, bei äußerlicher Verschiedenheit zwischen E und D, ihre innerliche Macht sich als die gleiche zeigt und beide, in Hinsicht auf die Schwerkraft, sowohl anziehendes Subjekt wie angezogenes Objekt sind.

Die Schwerkraft demonstriert in dieser Weise das Verhältnis des Wesens zu sich selbst, das nur durch Selbstverteilung sich als die Verbundenheit seiner Teile zeigen . . . und begreifen kann. Das Schwersein der Dinge ist darum nicht nur etwas Passives, nicht allein ein Angezogen-w e r d e n , sondern zugleich und in gleicher Hinsicht ein nicht-passives, sogar ein aktives Anziehen. Man sagt zwar, daß die Erde die Ursache sei des Angezogen-werdens der Dinge, aber die Erde ist selber dadurch, daß alle irdischen Dinge ‚sich' anziehen und um den gemeinschaftlichen Mittelpunkt versammeln. So bilden diese Dinge die Erde, weil sie aktiv ihre Einheit zu verwirklichen versuchen, was, wie schon oben gesagt, bedeutet, daß ihr subjektives S t r e b e n nach Einheit nicht erfolglos bleibt, sondern zu der objektiven, sei es auch äußerlichen Einheit der Erde führt. Sagen wir nun aber, daß die Dinge durch die Erde angezogen w e r d e n , dann setzen wir damit unmittelbar und undurchdacht die Erde als ü b e r g r e i f e n d e E i n h e i t , in der, durch Trägheit und zentralgerichtete Schwere, sowohl der Unterschied als die Einheit ihrer Teile gesetzt sind. Die Erde wäre also nicht eine Einheit n e b e n den Erdkörpern, sondern eine ‚höhere' Einheit, die den doppelseitigen Drang des Sich-behauptens und des Sich-aufgehenlassens im Zentrum voraussetzt.

Die Einheit der Erde wäre daher das Produkt oder das Resultat, hervorgehend aus der Vielheit und der (als Zentrum gesetzten) Einheit der irdischen Körper. Sowohl nach ihrer aktiven wie nach ihrer passiven Seite

genommen wird aber die Schwere nicht durch etwas Fremdes verursacht, wohl aber durch die Dinge selber als Macht. Diese Macht aber setzt sich sowohl als die Selbstbehauptung der einzelnen Körper gegeneinander wie als das Streben nach Vernichtung ihrer Einzelheit, welche beiden zu der Einheit der Erde aufgehoben werden. Es ist eine Macht nur, wodurch die Dinge sich zu bewegenden Räumlichkeiten machen, sich träge und schwer sein lassen und so die Erde bilden. Als Schwere aber zeigt die Macht uns eine der ersten Formen ihrer Selbstbestimmung oder Freiheit der Idee-als-Natur und ist sie uns ein Zeichen davon, daß die Natur keiner fremden Macht unterworfen ist.

Auf einem höher entwickelten Niveau kennen wir die gleiche Macht des Wesens als Eigenliebe und Vaterlandsliebe der einzelnen Menschen, zwei ‚Kräfte', die ebensowenig voneinander getrennt werden können als Trägheit und Schwere der Naturkörper. Ohne Eigenliebe wäre die Liebe zum Vaterlande, wäre also auch das Sich-vergessen für sein Vaterland oder das ‚Aufheben'[1]) der Eigenliebe nicht möglich. Ohne Vaterlandsliebe dagegen wäre kein Staat, daher keine sittliche Ordnung möglich und wäre der Mensch nichts mehr als ein höheres Tier. Insofern aber ein Mensch von seinem Vaterlande angezogen wird, wird er nicht von etwas Fremdem angezogen, sondern von dem, was er durch seine doppelseitige Liebe zustande bringt. Ein Mensch, der seinem Vaterlande dient, dient daher keiner fremden Macht, sondern, dem Wesen nach, seiner eigenen und erst ein solcher Mensch ist frei, d. h. macht sich durch sein Dienen dessen bewußt, daß er wesentlich frei ist.

II. Das Fallen.

Wenn äußerlich irgendein Körper auf einen anderen Körper wirkt, und sie aufeinander nicht nur durch ihre Schwere, sondern durch ‚ihre' physischen, chemischen, biologischen, psychischen und geistigen Kräfte wirken, so kann, durch diese Einwirkung, ein solcher Körper aus seiner Lage gerückt werden, die er aus sich selbst oder natürlicherweise eingenommen hatte. Wird, durch ein derartiges Eingreifen, ein Körper z. B. nach oben geworfen, dann wird die Schwere dieser von außen gekommenen Wirkung entgegenwirken.

Hört die Wirkung aber auf oder ist sie durch die Schwere überwunden, dann fungiert die Schwere weiter und wird der Körper sich nach dem Zentrum der Erde bewegen, so lange, bis er wieder durch andere träge Körper zurückgehalten wird. Insofern nun die Schwere zu einer solchen Bewegung eines Körpers führt, nennen wir diese Bewegung Fallen.

Obwohl das Fallen daher eine Bewegung ist, abhängig von einem von außen kommenden Zufall, z. B. vom Heben und Loslassen irgendeines Steines, so wird es doch nicht durch dieses Eingreifen verursacht. Denn

1) Aufheben im dreideutigen Hegelischen Sinne als vernichten (als einzelne), erhalten (als Produkt) und damit erheben oder zum Höheren entwickeln.

erst wenn nicht mehr eingegriffen wird, fängt das Fallen an und es ist daher der Körper selbst, der, wie oben schon entwickelt, durch sein Streben nach einem von ihm selbst mitbestimmten Zentrum, sich fallen macht. So können wir das Fallen eine ‚freie' Bewegung nennen, die alle von außen einem Körper beigebrachte Bewegungen überwindet, es sei denn, daß diese mit der Fallbewegung zusammenfallen. Wird z. B. ein Stein nach oben geworfen, dann vernichtet die Schwere erst die dem Stein mitgeteilte Bewegung, wird er horizontal geworfen, dann biegt sich die Resultante dieser Trägheitsbewegung und der Fallbewegung immer mehr nach der Richtung des vertikalen Fallens, auch wenn wir nur das ideelle Fallen betrachten und absehen von Reibungen usw., welche außerdem auf das Resultat des äußerlichen Eingreifens vernichtend wirken [1]).

Als das Fallen sind Schwere und Trägheit eins oder verbunden und es war diese Einsicht, die es Galilei möglich machte, seine ideellen Fallgesetze zu entwickeln. Ich muß die Ableitung davon hier übergehen, darf aber seine Auffassung als bekannt voraussetzen, daß jeder fallende Körper in irgendeinem Punkt seiner Bahn eine gewisse Geschwindigkeit hat und diese auch beibehält, weil er träge ist. Außerdem aber vermehrt der Körper durch seine Schwere jede Sekunde diese Geschwindigkeit um einen bestimmten Betrag. Beim Fallen werden also die Geschwindigkeit, welche der Körper durch seine Trägheit sich erhält, und die Geschwindigkeit, welche er sich durch seine Schwere dazu gibt, summarisch zusammengesetzt und die Einheit der beiden Momente ist im Fallen schon vorhanden, sei es auch erst als Summe, nicht als ein von dem Körper selbst erzeugtes Produkt oder neues Resultat. Insofern aber das Fallen durch endliches Eingreifen bedingt ist, ist es selbst wieder endlich und es kann sich nur da erhalten, wo von der freien Bewegung der Körper gesprochen werden kann, d. h. bei den Bewegungen der Himmelskörper. Da haben sich Trägheit und Schwere zu einer neuen Bewegung verbunden und zwar zu der elliptischen, an der kein Moment der Bewegung nicht auch selber in Bewegung ist [2]), und die deshalb, in ihrer »durchsichtigen Ruhe«, als die

1) Der Physiker kennt diese Überwindung zufälliger und äußerlicher Eingriffe durch den wesentlichen Gang der Natur als das Prinzip von Le Chatelier: »Jeder Prozeß, der durch eine äußerliche Ursache in irgendeinem System hervorgerufen wird, ist so gerichtet, daß es seine Änderung durch diese Ursache zu verhindern und die Ursache selbst zu vernichten versucht.«

2) Hegel, Phän. S. 45 (Ausgabe Glockner): »Das Wahre ist so der bacchantische Taumel, an dem kein Glied nicht trunken ist.« Was aber folgt, gehört zu diesem Satz, obwohl es manchmal übersehen wird. Anschließend schreibt nämlich Hegel: »Und weil jedes, indem es sich absondert, eben so unmittelbar sich auflöst, — ist es ebenso die durchsichtige und einfache Ruhe.«

wahre und vollständige natürliche Bewegung gelten kann. Wenn nun aber im Fallen die wesentliche Freiheit anzuschauen ist, oder vielmehr, der Geist, als das an-und-für-sich Freie, sich anschaut, dann ist es auch zu verstehen, weshalb alle Körper idealiter mit gleicher Geschwindigkeit fallen. Denn die schweren Körper, insofern diese nicht sehr klein genommen werden, sind als solche noch nicht qualitativ, sondern nur quantitativ verschieden[1]). Sie sind größer oder kleiner, schwerer oder leichter als andere Körper, aber in ihrer Schwere offenbart sich das allen gemeine Wesen. Die allgemeine Denkbarkeit der Fallgesetze, d. h. deren Gleichheit für alle Körper, wird daher auch in der Wahrnehmbarkeit oder Vorstellbarkeit der Gleichheit vom Fallen aller Körper in Erscheinung treten. Als Erscheinungen verhalten sich die Körper nämlich erst dann verschieden, wenn das Wesen-als-diese-Körper sich zu verschiedenen Qualitäten entwickelt hat. Leblose Dinge verhalten sich in anderer Weise als Pflanzen, diese wieder anders als Tiere oder Menschen. Die Schwere aber ist die allgemeine Eigenschaft aller Körper und diese qualitative Gleichheit manifestiert sich, trotz der quantitativen Unterschiede, so, daß alle Körper in der gleichen Weise fallen. Körper, die ungehindert durch die Einwirkung anderer Körper fallen (also im leeren Raum), werden mit gleicher Geschwindigkeit und in der gleichen Richtung, d. h. nach dem gleichen Zentrum hin fallen.

Hierbei wäre zu bemerken, daß das Fallgesetz, rein mechanisch genommen, richtig ist, daß aber in der Realität des Fallens, auch im leeren Raum, es nur als seine Ausnahmen, d. h. als Regel wirklich ist. Die natürlichen Körper setzen nämlich als das eigene Verhalten die Regel, sind selbst also die Regel, aber ohne dabei ihre Selbständigkeit vollständig zu verlieren. Mit anderen Worten, die Regel ist nur als ihre Ausnahme und obwohl alle Körper nach der gleichen Regel fallen, bildet auch jeder Fall zugleich eine Ausnahme von der Regel. Am besten macht man sich das klar, wenn man die Körper klein genug nimmt, z. B. als Moleküle. Diese nämlich bewegen sich ganz unberechenbar, daher gesetzwidrig, aber nicht regelwidrig, so daß, statistisch, bei sehr vielen Molekülen, die Regel fast als Gesetz gilt. Physisch macht man davon Gebrauch z. B. zur Erklärung des Druckes der Gase in Behältern und der sog. Brownschen Bewegungen. Weiter wäre auch hier die Analogie mit den Staatsbürgern zu erwähnen. Vor dem Staat, daher vor dem Gesetz sind alle gleich, nicht aber so, daß sie durch diese Gleichheit ihre Selbständigkeit und Ungleichheit verlieren. Vielmehr werden diese durch die Staatsordnung erst gewonnen. Denn erst im geordneten Staat ist es den Bürgern möglich, ihre sehr verschiedenen Fähigkeiten zur Geltung zu bringen.

---

1) Daß quantitative Verschiedenheit auch qualitative mitbringt, das zeigt sich, wie unten in der nächsten Bemerkung geschrieben wurde, dort, wo die Körper sehr klein werden und wir mit einem oder wenigen Molekulen zu tun haben. Dort, wo wir mit Billionen oder Trillionen von individuellen Elementarkörperchen operieren, überwiegt das Quantum so sehr, daß die qualitativen Unterschiede nicht mehr auffallen. Genau so wie bei Menschen. Zwei einzelne Menschen betragen sich unberechenbar verschieden, Massen von Millionen Menschen gehorchen statistischen Gesetzen, trotzdem sie individuell frei sind.

Nicht in einem solchen Staat sind also die Bürger frei, in dem die Differenzen nicht anerkannt, sondern in dem Staat, wo auch diese Differenzen sehr scharf gesetzt werden, damit jeder in s e i n e r Weise arbeiten kann.

Wenn wir das Fallen die erste Form der Freiheit in der Natur nennen, dann ist das, wie schon gesagt, noch nicht eine Freiheit für die fallenden Körper selbst, sondern nur für uns, und zwar insofern wir den unaufhörlichen Weltprozeß begreifen als die Selbstentfremdung der freien Weltmacht zum Zwecke der Wiedererkennung ihrer selbst, oder, anders gesagt, als die Selbstbindung dieser Macht zum notwendigen Naturgeschehen und die Selbstbefreiung daraus zum Bewußtwerden ihrer Freiheit. Das Fallen ist also für uns die Erscheinung des anfänglichsten oder primitivsten V e r s u c h e n s der Körper, sich selbst aus der Endlichkeit zu befreien, ein Versuchen aber, das, als das Fallen, die Freiheit noch nicht zum Resultat hat. Darum ist das Fallen auch wenig mehr als eine n e g a t i v e Freiheit, n u r ein Versuch der leblosen Körper zur Aufhebung ihrer Selbstbehauptung als Besondere, d. h. ihres Sich-setzens g e g e n andere Räumlichkeiten. Wenn aber das Fallen w i r k l i c h die ewig anfängliche Phase im Freiheitsprozeß heißen kann, dann wird auch das Zeichen der Freiheit, d. h. die absolute Negativität oder die Abweisung der Selbstabweisung und so dann die Selbstaffirmierung des Wesens am Gesetze des Fallens nicht verborgen bleiben können.

Frei ist nämlich nicht derjenige, der ungebunden sich ausleben kann, sondern das Subjekt, das s i c h objektiv bindet, damit es, diese objektive Bindung als die subjektiv gewollte erkennend, aus dieser von ihm gewollten Bindung sich zum Bewußtsein seiner Freiheit entwickeln könne. Freiheit ist, mit einem anderen Worte, Selbstdisziplin, Verneinung meiner Besonderheit zur Unfreiheit der allgemein geltenden Sitten und Gesetze, so aber daß ich mich dieser Unfreiheit als einer selbstgewollten bewußt bin. Damit wird sie aber wieder verneint zu meinem Wissen, als von der, von keiner f r e m d e n Macht beschränkten Macht, d. h. vom Bewußtwerden meiner als des an und für sich freien Wesens. So, als dieser Prozeß, mittels dieser doppelten Verneinung, erzeugt die Freiheit sich selbst, zeigt sie sich als die s i c h bindende und lösende Macht, die durch diese Wirksamkeit auch nur sich bezweckt. So ist Freiheit das Selbstaffirmieren durch doppeltes Selbstnegieren.

Im Gesetze des freien Fallens wird nun ausgesagt, daß die von fallenden Körpern zurückgelegten Strecken sich zueinander verhalten wie die Quadrate der für diese Strecken benötigten Zeiten:

$$s_1 : s_2 = t_1^2 : t_2^2$$

Die Zeit aber ist an der Bewegung überhaupt das bewegende Moment.

Wenn wir nämlich in der Welt bewegende Körper wahrnehmen, schauen wir unmittelbar und undurchdacht darin uns selbst an und zwar einerseits als Macht zur Selbstbegrenzung als bestimmte Räumlichkeit und andererseits als Macht zur Aufhebung dieser Bestimmtheit als solche.

Die Körper bewegen sich also, wie Hegel es in seiner Naturphilosophie schrieb[1]), nicht in der Zeit, sondern weil die Körper *sich* bewegen, darum ist die Zeit. *Jede* räumliche Erscheinung ist in dieser Weise als fortwährend entstehend und vergehend; den negativen Faktor dieses Prozesses nennen wir, indem wie ihn aus dem Ganzen abstrahieren, die Zeit. An der Macht des Sich-setzens als *bewegender* Räumlichkeit ist also die Zeit die negative Seite, während mit dem Namen Raum die positive Seite dieser selbigen Macht genannt wird. Die Zeit ist, anders gesagt, die Anschaulichkeit der Ohnmacht von allem räumlich Begrenzten-an-sich, zugleich aber, weil kein Begrenztes je verschwindet, als Raum die Anschaulichkeit der Macht, *sich* als Begrenztes zu erhalten.

So wäre Zeit der Name für das *ständige* Sichaufheben der sichsetzenden Körper. Als die Wirklichkeit der bewegenden Körper affirmiert darum die Zeit sich durch doppelte Verneinung, nämlich als die Verneinung des Wesens zu Räumlichkeiten und als die Verneinung davon als feste oder bestimmte. Diese doppelte Verneinung aber ist es, welche sich in dem Fallgesetz verrät. Da erscheint die negative Zeit als Quadrat, da also verneint sie die eigene Negativität, erhebt sie sich zur Positivität der zweiten Potenz und tritt so in ein positives Verhältnis zu den zu ihr gehörigen räumlichen Größen. Die Formel für das Fallgesetz, für diese als alle Erscheinungen des Falles sich geltend machende Allgemeinheit, können wir daher verstehen als ein Zeichen der schon in dem Betragen der leblosen Körper sich widerspiegelnden Freiheit des Geistes.

Zum Schluß dieses Vortrages möchte ich nochmals betonen, daß es eine Trägheit-an-sich und daneben auch noch Schwere nicht gibt, sondern daß beide, begriffen als zwei Seiten der einen, als bewegende Räumlichkeit sich demonstrierenden Macht, auch von uns, die diese Macht unmittelbar und daher unüberlegt als die unsere erkennen, ebenso unmittelbar mit einem Namen genannt werden. Wir tun das nämlich, wenn wir von der *Masse* sprechen. Denn die Masse ist sowohl träge wie schwer. Es ist nun wieder unser Verstand, der die Neigung hat, sich die Masse als ein Etwas vorzustellen und diesem Etwas dann die Trägheit und die Schwere als Attribute zu verleihen. Darauf weiter einzugehen, kann ich mir leider hier nicht erlauben. Dafür muß ich auf meine ausführlichen Publikationen in »De Idee« hinweisen, die allerdings in holländischer Sprache herauskommen.

1) Encycl. § 258.

DER VERSTAND IN SEINEM VERHÄLTNIS ZU DER SPRACHE.

VON

WILLEM L. THIEME (ROTTERDAM).

I.

Gebe ich mir genaue Rechenschaft von meiner Aufgabe, so wird mir klar, daß ihre Ausführung sowohl für den Hörer als für den Redner [1]) ganz andere und größere Schwierigkeiten heraufbeschwören muß, als sich im Voraus vermuten läßt. Denn was ich jetzt hier zu unternehmen im Begriff stehe, ist keineswegs die bloße Wiedergabe in der mir zwar nicht ‚angeborenen', aber doch auch nicht ganz ungeläufigen deutschen Sprache von Ansichten, Meinungen und Behauptungen, die ich zuvor in den mir vertrauten Worten und Redewendungen meiner niederländischen Muttersprache aufgestellt und zu Papier gebracht hätte, um diese nun lediglich durch die entsprechenden deutschen zu ersetzen, damit sie Ihnen verständlich würden.

Allerdings wäre dies keine allzuschwere Aufgabe. Denn obwohl ich mir bewußt bin, daß mir dabei noch manche Ungenauigkeit, noch mancher Verstoß gegen die guten Sitten der deutschen Grammatik unterlaufen würde, so dürfte mich doch der beruhigende Gedanke trösten, daß Ihr Scharfsinn solche Unzulänglichkeiten alsbald zu erkennen und zu berichtigen, wie Ihr Wohlwollen sie mir zu verzeihen bereit sein würde.

Hier aber handelt es sich weder — meinerseits — um ein Übersetzen eines beliebigen niederländischen Textes in das Deutsche, noch — Ihrerseits — um ein bloßes Verstehen dessen, was damit ‚gemeint' wird.

Es handelt sich hier nicht um einen Versuch, Sie von der Richtigkeit meiner Meinung zu überzeugen, die ich gegen etwaige Einwände und Bedenken Ihrerseits mit mehr oder weniger triftigen Gründen zu ver-

1) Die nachstehenden Ausführungen sollten auf der Zusammenkunft in Weimar im Frühjahr 1940 vorgetragen werden. (Vgl. die Anm. oben S. 146).

teidigen hätte und mit welcher Sie sich nachträglich wohl, oder nicht, oder teilweise einverstanden erklären könnten. Wäre dies meine Aufgabe, so würde — ich darf dies ruhig sagen — eine mir immerhin fremde Sprache, in der ich mich auszudrücken genötigt wäre, durchaus kein Hindernis sein, meinen Hörern diese Meinung und diese Verteidigungsgründe mitzuteilen, ohne befürchten zu müssen, von ihnen dabei mißverstanden zu werden. Und insoweit mir dies etwa nicht gelingen sollte, würde dies nur einen Mangel an Fertigkeit bedeuten, mit der ich mich dieser fremden Sprache als eines mir noch nicht genügend vertrauten und dadurch unzweckmäßig gehandhabten Hilfsmittels zu bedienen verstehe.

Tatsächlich ist ja j e d e Sprache, deren ich mich nur in hinreichendem Maße zu bedienen verstehe, fähig, meine Meinung einem anderen zu verstehen zu geben, der seinerseits die von mir benutzte Sprache in gleich hinreichendem Maße versteht und so wäre es im Grunde wesentlich gleichgültig, welches die Sprache ist, die zu der Meinungsäußerung dienen soll, ja, es drängt sich sogar die Frage auf, ob nicht j e d e s Mittel, das sich für die verständliche Mitteilung der Meinung als brauchbar und tauglich erweist, eben deshalb »Sprache« zu heißen verdient? Denn wo es auf das Mitteilen einerseits und das Verstehen andererseits ankommt, oder, mit anderen Worten: wo einerseits der Verstand sich in seiner Meinung (d. h.: a l s M e i n u n g) zu verstehen geben und andererseits der Verstand diese Mitteilung verstehen soll, da gilt die Sprache weiter nichts denn als ein Medium, ein Mittel, ein Werkzeug, welches in seiner Handhabung sich nach dem Maße bewährt, worin es seinem Zweck entspricht.

Die bejahende Antwort auf die vorhin aufgeworfene Frage wird uns, sozusagen, täglich gegeben und ich brauche hier wohl nicht die zahllosen Fälle aufzuzählen, wo der Volksmund (der aber auch u n s e r Mund ist) das Wort »Sprache« auch da verwendet, wo von einer eigentlichen ‚Rede', von der »ratio«, gar keine . . . Rede ist. Dies ist kein leerer Zufall und hat seinen Sinn: Wo »Sprache« uns noch nichts weiter bedeutet als: M i t t e l z u e i n e m Z w e c k , da steht uns ja nichts im Wege, jedes andere Mittel, welches diesen Zweck erfüllt, gleichfalls »Sprache« zu nennen, vorausgesetzt, daß wir, um diesen Namen zu v e r s t e h e n , uns über dessen Bedeutung, d. h.: über unsere darin ausgesprochene M e i n u n g , zuvor v e r s t ä n d i g e n. Und zu dieser Verständigung gibt es das einfache und bequeme Mittel der Verabredung oder der Ab-sprache. Tatsächlich geschieht dies denn auch, und wenn wir diese zahllosen »Sprachen«, wie etwa die Gaunersprache, die Gebärdensprache oder gar die Blumensprache und die Briefmarkensprache auch nicht alle verstehen mögen, so verstehen wir doch ganz sicher, was mit diesen Namen g e m e i n t wird.

Was uns aber zum Verstehen dieser Sprachen fehlt, ist weiter nichts als die Kenntnis der Bedeutung, die ihren Zeichen verabredetermaßen, also auf Grund der Ab-sprache, beigelegt ist.

In diesem Sinne würden auch Sie, meine verehrten Zuhörer, mich verstehen, wenn ich hier meinen Vortrag in niederländischer Sprache hielte, nachdem wir uns zuvor über die Bedeutung der von mir dabei hervorgebrachten Laute und Schalle verständigt hätten, d. h.: nachdem wir verabredet — ab-gesprochen —, was mit diesen Zeichen gemeint wird. Allein dies würde für unseren Fall überhaupt nicht in Frage kommen, schon deshalb nicht, weil ein solches Verfahren die uns ohnehin recht knapp zugemessene Zeit und noch weit darüber hinaus in Anspruch nehmen würde.

Und so hat es denn den Anschein, als ob ich hier das umgekehrte Verfahren in Anwendung bringe, indem ich die Ihnen unverständlichen Lautzeichen, mittelst welcher ich meine Meinung zu verstehen zu geben pflege, von vornherein in diejenige Sprache transponiere, welche Sie, als Deutschverstehende, auf Grund der Ihnen, aber zufälliger- und glücklicherweise auch mir bekannten »Ab-sprache« der Bedeutung ihrer Zeichen wohl verstehen.

Gut, nehmen wir an, daß dies hier der Fall wäre — so muß erkannt werden, daß wir uns damit nur erst verstehen würden, d. h.: ich würde meinerseits nur als Verstand zu Ihnen sprechen, und Sie würden Ihrerseits nur als Verstand mich verstehen. Noch anders gesagt: es wäre damit bestenfalls nur die Forderung des Verstandes erfüllt: seine Meinung, das ist: sich-als-Meinung, als selbstversichertes Wissen auf nicht mißzuverstehende, eindeutige Weise, unverändert und vollständig, mit Einem Worte: unverkehrt, mitzuteilen.

Bestenfalls! Denn immer und endlos muß der Verstand, müssen wir als Verstand erfahren, daß die Sprache als das Wort sich dazu als unfähig erweist, immer und endlos findet er sich in seiner Forderung betrogen und getäuscht durch das Wort, das, wie ja all seine Bestimmungen, sich als ein Unhaltbares offenbart und das Denken unablässig und unumgänglich zu dem verhaßten, unduldbaren Widerspruch treibt. Denn es ist ja kennzeichnend für das verständige Denken und gehört zu seinem eigensten Wesen, daß es eben von seinen Bestimmungen die Haltbarkeit fordert, was hier — in Ansehung der Sprache — bedeutet, daß es sich bestrebt, die be-sprochene, d. i. die zur Sprache gebrachte Sache, ein für allemal zur Absprache zu machen. So fordert das verständige Denken seine Wahrheit als eine vollendete Tatsache und insoweit dieses Denken erfährt, daß diese Tatsache als das Resultat seiner Tätigkeit endlos

auf sich warten läßt, muß es sich diese Wahrheit zum Ideal machen, welches, obschon unerreichbar, endlos angestrebt wird. Endlos hofft dieses Denken, sein Ziel zu erreichen, und insofern es die Endlosigkeit dieser Hoffnung erkennt und gelten läßt, erfährt und gesteht es seine Ohnmacht.

Verstand will verstehen und verstanden werden und dazu muß ihm jedes Mittel recht sein, vorausgesetzt, daß es diese seine Forderung erfülle und deshalb muß ihm an der Sprache eben dasjenige als eine Unzulänglichkeit erscheinen, was von Hegel in dem Lichte des vernünftigen Begriffs ihre »göttliche Natur« genannt wird: nämlich, daß sie die Meinung unmittelbar verkehrt. Es ist sinnvoll, daß der Verstand, wo er in seinem reinsten, ungetrübtesten Wesen als das mathematische, das ‚rechnende' Denken sich betätigt, auf das Wort verzichtet und verzichten . . . muß.

Das Wort als Zeichen des zeichensetzenden und hiermit des vorstellenden Bewußtseins ist ‚naturgemäß' dauernd behaftet mit der einseitigen Bestimmtheit dieses vorstellenden, verständigen Bewußtseins, welches, als der einseitig-ordnende logische ‚Instinkt', seine Zeichen bestimmt, sie nach ihrer Funktion einteilt, kategorisiert und . . . fixiert, um sie so als seine Kategorien festzuhalten und dabei immer wieder zu erfahren, daß sie unhaltbar sind. Das vernünftige Denken begreift diese Unhaltbarkeit als sein eigenes Wesen: es »liegt in der Vernunft«, daß das Zeichen unhaltbar ist.

Der Verstand dagegen, der seine eigenen Bestimmungen als das wesensfremde Andere seiner selbst vor sich stellt und sich vorstellt (womit er also gleichzeitig dieses Andere als Widersacher sich gegenüberstellt), — der Verstand will diese Unhaltbarkeit nicht gelten lassen und läßt nicht ab in seinem ruhelosen und endlosen Streben nach dem Ideal seiner Wahrheit: der Widerspruchslosigkeit seiner Bestimmungen, um entweder sich in diese Endlosigkeit zu ergeben in der eiteln Hoffnung, daß vielleicht einst diese Endlosigkeit doch ein Ende nehmen wird in der Erfüllung seines Ideals, oder aber, um dieser Endlosigkeit ein gewaltsames Ende zu machen, indem er sie mutwillig ignoriert in der . . . Absprache. Ordentlich und ordnend, wie das verständige Denken ja immer zu Werke geht und gehen muß, hält es sich selber und seine Sache: das Wort, die Sprache als Zeichen, scharf und streng auseinander als Inhalt und Form, um diese letztere so bestimmen zu können, daß es (als die Macht über die Macht seiner Gewohnheit) sich derselben als eines Mittels bedienen kann. Dem Verstand ist denn auch das Wort (sein Wort) nichts anderes als ein Mittel, das er — ordentlich und ordnend — zu

scheiden und zu sondern sich bestrebt von d e m , wozu dieses Wort das Mittel sein soll, d. h. von dem Z w e c k , der hier die unverkehrte Mitteilung seines Inhalts (der Meinung) ist.

In dieser Weise verhalten sich also für den Verstand sowohl Inhalt und Form wie Zweck und Mittel als zwei wesensfremde unversöhnliche, gegeneinander gleichgültige »Andersheiten« und deshalb ist für den Verstand die Sprache bloß ein Vorstellungsmittel, ein Instrument, ein Werkzeug zur Darstellung und Mitteilung seines Vorstellungsinhaltes, in Zeichen, deren ihnen gleichgültige, wesensfremde Bedeutung auf Grund der ein für allemal gelten sollenden, fixierten Absprache zu verstehen gegeben und verstanden wird.

Der doppelte Zweck des Verstandenwerdens und des Verstehens ist aber wesentlich ein und derselbe Zweck: soll ja der Verstand sich zu verstehen geben, so muß er eben um dessentwillen sich selber verstehen. Tatsächlich m e i n t denn auch der Verstand, daß er sich selber verstehe, wenn und insoweit er seine Meinung mittelst seines Zeichens, der Sprache, zu verstehen gibt und dies so verständlich, das ist: so vollständig und unverkehrt, als sein Mittel dies ermöglicht und erlaubt.

Da jedoch dieses Mittel selber die Vorstellung oder das Bild von etwas ‚ganz Anderem' ist als die darzustellende und mitzuteilende Vorstellung, kann er dies Mittel nicht ‚ohne weiteres' gebrauchen, ohne es zuvor brauchbar gemacht zu haben. Denn von selbst und in-sich-selbst bringt dieses Mittel diese Brauchbarkeit nicht mit, eben weil es als Vorstellung oder Bild in keiner Weise mit der zu verstehen zu gebenden Vorstellung etwas gemein hat. Brauchbar wird es erst durch die E i n r i c h t u n g dazu, welche einerseits erfolgt durch die (absichtliche) Absprache, andererseits durch die (unabsichtliche) Gewohnheit. Mit anderen Worten: für den Verstand, der verständlich machen und verstehen will, erlangt das Wort als das Mittel dazu seine Brauchbarkeit erst durch die Absprache, d. i. durch die endgültige Annahme seiner willkürlichen Form- und Inhaltsbestimmung, und gleichzeitig durch die Gewohnheit als das Behalten und Innehalten der Absprache.

So sind also für das verständige Denken Absprache und Gewohnheit wiederum M i t t e l zu dem Zweck, und zwar zum Produzieren des zweckmäßigen Mittels des Verstands zur Erreichung eines wiederum folgenden Zwecks: der vollständigen Verständlichkeit der unverkehrten Vorstellung des Verstands. Daß der Verstand in dieser Weise in lauter Vorstellungen spricht, liegt allerdings in der Vernunft und wohlbedacht ist alle Sprache Bildersprache, auch und vor allem das Wort der redenden Vernunft.

Aber dies läßt der Verstand in diesem Sinne nicht gelten und anerkennt

die Bildersprache als solche nur da, wo diese durch seine Absprache und seine Gewohnheit bestimmt und fixiert ist. Daher kommt es denn, daß der Verstand, indem er auch hier wieder ordentlich und ordnend zu Werke geht, die Bildersprache als ‚uneigentliche' Sprache von der ‚eigentlichen', nicht bildlichen Sprache scheidet und sondert. Wie sehr aber auch die Unterscheidung der Sprache in figürliche und nicht figürliche Sprache in der Vernunft liegt, so muß sie doch als eine endgültige Scheidung sich wieder als unhaltbar erweisen, denn die Wahrheit des Zeichens, der Begriff des wahren Zeichens ist ja dies: daß darin das Bild aufgehoben und also bewahrt ist, um darin bleibend vorausgesetzt zu sein. Dies gilt sowohl für das einzelne Wort wie für seine Kategorie, seine Funktion und seine Relation: in der Sprache und durch die Sprache werden Kategorie, Funktion und Denkbeziehung durch Zeichen bezeichnet, die als solche nichtmehr und darum noch-immer Bilder sind und so das Bezeichnete als ihren Bedeutungsinhalt nicht-mehr und darum noch-immer ‚verbildlichen' und . . . ver-bilden!

II.

Bevor ich nun weiter gehe, möchte ich einen Augenblick stehen bleiben bei einem Vorzug meiner Muttersprache, den sie vor der Ihrigen voraus hat.

Wir Niederländer verwenden das Wort »rede« in nahezu demselben Sinn, wie Sie Deutsche; daneben aber meinen wir mit demselben Worte auch noch das, was in Ihrer Sprache »Vernunft« heißt. Wenn ich nun diese Zweideutigkeit einen Vorzug nenne, so spricht dabei nicht mein Verstand, oder besser: so spreche ich nicht als der Verstand.

Denn verständigerweise muß eine solche Zweideutigkeit eben als eine Unzulänglichkeit der Sprache angesehen werden, die die Absprache der eindeutigen Vorstellung und Mitteilung der unverkehrten Meinung zuschanden macht.

Indes werden Sie, meine verehrten Zuhörer, schon längst eingesehen haben, daß ich hier von allem, was ich sage, überhaupt nichts meine, sondern im Gegenteil immer darauf bedacht und bereit bin, die Meinung nur gelten zu lassen, solange und insoweit sie sich gelten läßt. Denn in der vernünftigen Gedankenentwicklung gilt das Wort als Zeichen in seiner Bedeutung (oder Meinung) nur so, wie es sich in der jeweiligen Phase dieser Entwicklung gelten läßt und d. h. nichts anderes, als daß das Wort selber ein ewig sich setzender und zugleich sich aufhebender Prozeß ist, der überall und deshalb nirgends als ein ein-für-allemal gegebenes Einzelnes vorhanden ist und festgehalten werden kann.

Daß ein und dasselbe Wort verschiedene Bedeutungen hat, ist für das

Verstehen und damit für den Verstand eine Bedenklichkeit, die er allenfalls nur da dulden kann, wo ein Mißverstehen der jeweiligen Bedeutung irgendwie ausgeschlossen wird, d. h. wo die Mittel vorhanden sind, dem Worte in seiner Not, d. i. in seiner Un-deutlichkeit, zu Hilfe zu kommen. Sind solche Mittel nicht vorhanden, oder in ihrer Anwendung unbequem, »unpraktisch«, so verurteilt der Verstand das »schlechte« Wort, seine Mehrdeutigkeit aufzugeben, etwa dadurch, daß er neue Wörter schafft, welche, jedes für sich, eine und n u r eine der verschiedenen Bedeutungen des ersten vertreten sollen.

Darum muß es dem Verstand als vollkommen ,richtig' erscheinen, daß ,Rede' und ,Vernunft' mit verschiedenen Worten bezeichnet werden, weil ja damit eben n i c h t dasselbe g e m e i n t wird. Darum kann der Verstand aber auch das vernünftige, sinnvolle Wortspiel nicht verstehen, noch ernst nehmen, worin und als welches der Geist als redende Vernunft seine Freiheit, seine freie Selbstbestimmung erlebt und offenbart. Darum ist für den nur verstehenden Verstand der niederländische Satz: »De rede is . . . de rede« offenbar eine sinnleere Tautologie, womit sich nichts anfangen läßt.

Daß aber das Verstandsurteil in seiner unverrückbaren, starren Eindeutigkeit und damit in seiner Einseitigkeit immer auf die Tautologie gerichtet ist und auf die Tautologie herauskommen muß, kann der Verstand wiederum nicht erkennen, weil und insoweit er, indem er alles versteht (alles n u r versteht), eben nur dies Verstehen, also s i c h s e l b e r nicht versteht.

»De rede is . . . de rede.« Wie soll ich Ihnen nun diesen Satz verdeutschen, so daß Sie ihn . . . nicht ,v e r s t e h e n'?

Denn verstehen können und müssen Sie ihn schon auf Grund unserer vorhin gemachten Absprache, daß das niederländische »rede« sowohl das deutsche »Rede« als »Vernunft« bedeutet.

»Die Rede ist die Rede?«, oder:

»Die Vernunft ist die Vernunft?«

Recht ,verstanden' sind diese Urteile ,identische' Urteile, oder unfruchtbare Tautologien.

»Die Rede ist die Vernunft?«

Das ist, verständig genommen, ein Widerspruch, den der Verstand nur insoweit gelten lassen kann, als er sich zur sinnleeren, begrifflosen Tautologie zurückführen läßt und somit zum B e g r i f f e wesentlich n i c h t s beiträgt.

Und um den Begriff, um das Begreifen ist es hier ja zu tun.

Nicht-mehr, also noch-immer, soll hier die Meinung unverkehrt ver-

standen, sie soll auch-schon, also noch-nicht, verkehrt, d. h. auf die rechte Weise verkehrt genommen, anders genommen, ver-nommen werden.

Nicht-mehr, also noch-immer, soll hier der Verstand verstehen, auch-schon, also noch-nicht, soll die Vernunft vernehmen; und zwar in dem Sinne, daß sie die Tautologie noch-nicht und doch-schon als Widerspruch, den Widerspruch aber schon und noch-nicht als Tautologie ver-nimmt. Besser gesagt: die vernehmende, anders-nehmende, verkehrende Vernunft entzweit das Identische zum Differenten, um begreifend, zusammengreifend das Differente zum Identischen zu vereinigen.

Spricht und vernimmt die redende und vernehmende Vernunft, ja, ich muß vielmehr sagen: Spricht, weil er vernimmt, der redende, weil vernehmende Geist mit dem rechten Begriff seiner eigenen Tätigkeit sein Urteil: »De rede is de rede«, so begreift er dies Urteil noch-immer und zugleich nicht-mehr als eine leere Tautologie, indem und soweit darin vernommen und begriffen wird, daß in der nur-erst gesprochenen und verstandenen Sprache und somit in der ‚schon' redenden und vernehmenden Vernunft die Sache und ihre Erscheinung als das Bild unmittelbar Eins (identisch) sind, um in dem Begriff (d. h. als Begriff) als durchdachte, vermittelte Einheit zurückzukehren.

Dies will sagen, daß das unmittelbare Eins-sein, die unmittelbare Identität von Sache und Bild in der begreifenden Durchdenkung das ganze Bildverhältnis durchläuft, von der absoluten Identität bis zur gleich absoluten Differenz. Nicht jedoch, um bei dieser Entzweiung und Entfremdung stehen zu bleiben, sondern um von daher zurückzukehren zu der zum Begriff gekommenen und zum Begriff gewordenen Identität des Differenten.

Daß die niederländische Sprache diese unmittelbare Identität hier in Worten und als Worte unmittelbar zu verstehen, aber auch ‚schon' zu vernehmen gibt, ist eine Sinnreichheit, die mit Recht als ein Vorzug angesehen zu werden verdient.

»De rede is de rede«, das kann das erste, aber auch das letzte Wort der vernünftigen Entwicklung des Sprachbegriffs sein, welche, also zu ihrem Anfang zurückkehrend, die Vernunft ‚zur Rede stellt' und so die Rede ‚zur Vernunft bringt'. In der Rede und als Rede redet und vernimmt die Vernunft . . . sich selbst.

III.

Verständigerweise läßt sich sagen, und wird auch fleißig verkündigt, daß Sprache ‚Schall' ist, und hiermit ist denn die unmittelbare Identität des Subjekts mit seinem Prädikat tatsächlich und mit Recht ausgesprochen.

Insoweit aber diese Identität sowohl als das diese Identität aussprechende Urteil noch unmittelbar sind, ist die Einheit noch undurchdacht und wird auch in der näheren Durchdenkung des Verstandes nicht standhalten, sondern sich als unhaltbar erweisen.

Mit anderen Worten: die unmittelbare Identität, wenn sie dem Verstande mehr sein soll als die sinnlose Tautologie, muß sich auch für den Verstand zu einer Differenz entzweien, welche der Verstand, eben weil er seine Meinung als die unmittelbare Gewißheit seiner Vorstellung unverkehrt und eindeutig auszusprechen ‚meint', als Widerspruch nicht gelten lassen kann. Denn auch das verständige Denken, wie alles und jedes Denken, kann nicht umhin, sein Objekt zu ver-denken, soll es nicht ewig und endlos in der sinnlosen Tautologie befangen bleiben, d. h.: soll es überhaupt ‚Denken' sein. Denkend b e s t i m m t auch der Verstand sein Objekt fortwährend . . . anders, ver-denkt er also das Objekt, und zwar zu dem Widerspruch mit seiner unmittelbaren Gewißheit, von welchem für den Verstand eine Rückkehr zu dieser haltbar gewähnten Gewißheit nicht möglich ist.

Es muß ihm also diese ver-dachte Bestimmung ‚verdächtig' werden, nämlich so, daß die unmittelbare Gewißheit sich als Widerspruch mit seiner durch sein Denken vermittelten Gewißheit herausstellt, welche letztere nichtsdestoweniger aus jenem ver-dachten Objekt hervorgegangen ist. Hiermit befindet sich also dieses Denken in der Verlegenheit, daß es seine b e i d e n Gewißheiten für verdächtige Gewißheiten, also für Ungewißheiten halten muß. Aus dieser Verlegenheit sich zu retten, bleibt dem Denken nun kein anderer Weg, als die Absprache seines Gedankenganges, der als solcher, verständig genommen, ‚richtig' war, obgleich er nichtsdestoweniger zum Widerspruch geführt hat.

Die damit produzierten, sich widersprechenden Gewißheiten aber müssen nun, jede für sich, zwar anerkannt werden, sollen aber — jede für sich — streng ordentlich geschieden, in gewissen ‚Hinsichten' zu gelten haben, d. h. je nachdem die jeweilige Wirklichkeits-vorstellung des Verstandes dies erforderlich macht. Ein solches Verfahren läßt sich u. a. auch an dem physikalischen Denken beobachten, das beispielsweise den Widerspruch seiner Äther- und Lichttheorien anerkennt, um sie — jede für sich — nur in bestimmter ‚Hinsicht' gelten zu lassen. In Ansehung des Urteils: »Sprache ist Schall« bedeutet dies, daß dieses Urteil nur in Hinsicht auf die hörbare, gesprochene Sprache zu gelten hat, woneben denn die nicht-tönende Sprache in einer anderen Hinsicht wird gelten müssen.

Die Erkenntnis, daß die Sprache das D e n k e n selber und an ihr der hörbare Schall ein notwendig Zufälliges, ein wesentlich Unwesentliches

ist, diese Erkenntnis kann vom Verstand nicht erwartet werden, der ja die Sprache als das Mittel zum unverkehrten Verständlichmachen dessen, was er — als seine Vorstellung — ‚Denken' oder ‚Gedanken' nennt, streng von diesem Zweck geschieden hält und deshalb nicht gelten lassen kann, daß die Rede . . . »de rede« ist.

Die klanglose Sprache kann dem Verstande aber wiederum nichts anderes sein als wieder ein anderes Mittel zum Zwecke der Mitteilung seines Vorstellungsinhalts, ein Mittel also, welches ausschließlich durch seine Brauchbarkeit verantwortet ist und deshalb nur gilt, wo und insoweit ein anderes Mittel nicht gelten soll, oder nicht gelten kann. Als solche Mittel gelten ihm nun nicht nur etwa die Gebärdensprache oder gar die Blumen- und die Briefmarkensprache, sondern auch — und das ist hier von besonderer Bedeutung — die Schriftsprache.

Als klanglose Sprache tritt die Schriftsprache als Mittel nicht nur an die Stelle der tönenden Sprache da, wo diese aus irgendeinem Grunde nicht brauchbar ist, sondern sie ist zugleich oder soll zugleich sein: ein möglichst getreues Abbild der letzteren, welches so einzurichten ist, daß daraus das Vorbild — die tönende Sprache — sich wiedererkennen und reproduzieren oder wiederherstellen läßt. Die klanglose Schriftsprache fungiert hiermit also als das Mittel, die tönende Sprache zu reproduzieren und dies ist tatsächlich die Funktion, welche das verständige Denken dem klanglosen, nicht-hörbaren, sondern ‚nur' sichtbaren Sprachzeichen auferlegt. In dieser verständigen Denkart wird die Schriftsprache bestimmt als ein Mittel zu einem wesensfremden Zweck, nämlich zur Wiederherstellung der gesprochenen Sprache, welche ihrerseits wiederum Mittel zu einem gleich wesensfremden Zweck ist, nämlich zur Mitteilung des klanglosen, wortlosen ‚Denkens', das aber als solches noch-nichts anderes ist als die Vorstellung.

Daß diese Vorstellung erst im Worte und als das Wort, also in der Sprache und als Sprache — tönend oder nichttönend — Gedanke ist, kann dabei naturgemäß nicht ‚verstanden' werden.

Vielmehr fordert das ‚gradlinige' diskursive verständige Denken, daß der beabsichtigte und in diesem Sinne denn bezweckte Zweck selber wieder nicht zwecklos und deshalb wiederum Mittel zu einem wiederum anderen Zweck sei und so ‚ad infinitum'. Aus dieser Endlosigkeit kann dieses Denken sich nimmer befreien, ohne sie — wie ich es hier doppelsinnig ausdrücken möchte — ‚in Abrede zu stellen'. Denn selbst, wenn es sich dem Wahn hingeben sollte, daß diese Endlosigkeit ‚einmal' ein Ende nehmen könnte, würde dieses Ende als der ‚letzte' Zweck notwendigerweise zwecklos sein und damit der ganze Gedankengang.

Beschäftigt der Verstand sich mit irgendeinem Objekt, anders gesagt: setzt er sich irgendein Objekt zum Zweck, so muß er dieses Objekt bezwecken, indem er ihm einen Zweck zuerkennt und es so zum Mittel macht, das wieder dienlich und brauchbar zu einem folgenden Zweck sein muß, wenn es als Zweck verantwortet sein soll. So macht der Verstand jedes Objekt seiner Tätigkeit zum Mittel, indem er es bearbeitet mit dem Zweck, daß es einen Zweck h a b e. Als solches kann und darf also das Objekt gerade n i c h t Zweck sein, sondern bloß dazu d i e n e n , einen folgenden Zweck zu erreichen und nach der Erfüllung dieses Zwecks nicht mehr ‚dienen', nicht-mehr dienlich und also überflüssig weil zwecklos sein. Das Objekt des Verstandes hat nur Sinn und Bedeutung, insoweit es zu etwas d i e n t und also M i t t e l ist.

Die Sprache, so wie der Verstand sie be-denkt und ver-denkt, sagen wir kurz: die Sprache des Verstands, d i e n t zu etwas und insoweit diese Sprache denn die klanglose Schriftsprache ist, dient sie dazu, die tönende Sprache zu reproduzieren, sie rekonstruierbar zu machen, indem die Hörbarkeiten derselben durch Sichtbarkeiten vorgestellt werden, die nur eindeutig und unverkehrt v e r s t a n d e n zu werden brauchen, um ihrem Zweck zu entsprechen. Soll demnach die Schriftsprache als Mittel in der Tat d i e n e n , so wird sie so bestimmt, bearbeitet oder eingerichtet werden müssen, daß sie zu ihrem Zwecke brauchbar und so denn nützlich sei.

Ordnend, einteilend, scheidend und zusammensetzend bestimmt der Verstand sein Mittel, damit dies seinen Zweck erfülle, was es aber nur tun kann unter der Bedingung, daß der zu erfüllende Zweck seinerseits wiederum nicht zwecklos und deshalb selber wieder Mittel sei.

Auch die gesprochene Sprache muß zu etwas dienen und zwar zu einem Zweck, der sich am Ende wieder als Mittel erweisen wird. Hier zeigt sich wiederum die Verlegenheit, in die der Verstand in seiner Gradlinigkeit geraten muß. Fortwährend ‚bezweckend', das G u t e , d. i.: das Brauchbare, Nützliche bezweckend, muß das verständige Denken dieses Gute und Brauchbare fortwährend zwecklos machen: ist der Zweck dank dem be-zweckten Mittel erreicht, so ist dieses Mittel etwas Gleichgültiges geworden, das keinen Zweck (mehr) hat und also als Mittel nicht mehr zu verantworten ist; denn nur durch seine Bezweckung ist das Mittel, das ja von vornherein seinem Zwecke wesensfremd ist, verantwortet. Ist der Zweck erreicht, so hat er auch n i c h t s mehr mit seinem Mittel zu schaffen. Dies ist die Ursache, daß, verständigerweise, j e d e s Mittel brauchbar ist, wenn es nur zu dem gesetzten Zwecke führt.

Diese Gleichgültigkeit des Mittels gegen seinen Zweck tritt unter an-

derem aufs deutlichste zutage in dem gutgemeinten Versuch, die Schwierigkeiten, welche die Vielheit und die Verschiedenheit der Sprachen dem allgemein-Verständlichmachen der Vorstellung in den Weg legt, zu umgehen durch die Konstruktion und die Einrichtung einer ‚allgemein' verständlichen Sprache, welche dann als Weltsprache das Mittel sein soll zu einem allgemeinen ‚Gedankenverkehr'.

Tatsächlich meint der Verstand, hiermit die Gelegenheit und die Möglichkeit zu haben, die Verlegenheiten zu vermeiden, in die er durch seine eigenen Bestimmungen versetzt zu werden gewohnt ist. Denn die Absprache dessen, was als brauchbares Mittel bequem ist, sowie das Ignorieren dessen, was unbequem ist, mit Einem Worte: das In-Abrede-Stellen, wozu das verständige Denken sich durch seine Gradlinigkeit gezwungen sah, kann bei der Konstruktion und der Einrichtung dieses Mittels von vornherein und ‚frei', d. i. willkürlich erfolgen, und zwar so, daß damit von vornherein dafür gesorgt werden kann, daß wenigstens diese Bestimmung den Verstand nicht in die Verlegenheit des Widerspruchs führt. Insoweit der Verstand nun meint, daß ihm dies gelingen werde, muß er zugleich auch meinen, daß er dadurch in den Besitz gelange des bestmöglichen Mittels, sich zu verstehen zu geben und verstanden zu werden. Das beste Mittel aber ist für den Verstand dasjenige, das, verantwortet durch seinen Zweck, diesen nicht nur vollkommen erfüllt, sondern zugleich in seiner Verwendung dazu am bequemsten ist.

Die ‚wahre' Sprache ist also für das verständige Denken, das ja seine Wahrheit als eine vollendete Tatsache fordert, diejenige, welche diesen beiden Forderungen vollkommen genügt. Diese beiden Forderungen aber bedeuten ihm zwei Ideale: nämlich die vollkommene Erfüllung des Zwecks und die Vermeidung der Verlegenheit des Widerspruchs. Anders gesagt: die ‚ideale' Weltsprache ist die, worin alle sprechenden Individuen sich vollkommen, d. h. unverkehrt zu verstehen geben und mit gleicher Vollkommenheit verstanden werden und die zugleich bei der Erlernung und Anwendung diesen Individuen keinerlei Verlegenheit bereitet.

Ob dieses Ideal, wie überhaupt das Ideal, in der Tat zu verwirklichen ist, braucht für dieses Denken keine Frage zu sein, insoweit es sich nimmer Rechenschaft gibt, warum das Ideal unerreichbar sein muß, gewohnt wie es ist, sich bei der Erfahrung zu beruhigen, daß das Ideal nimmer erreicht wird. Es begnügt sich deshalb damit, daß es ruhelos und gradlinig strebt nach dem Ideal, in der Hoffnung, daß die Endlosigkeit doch noch ‚einmal' ein Ende nehmen könnte, oder daß es wenigstens diesem Ende (das nicht da ‚ist') unendlich nahekommen könnte.

Diese Hoffnung muß ihm um so mehr begründet vorkommen, als es das zu bestimmende Mittel zum idealen Zweck, das deshalb selber ebensosehr ein Ideal sein muß, nicht, wie das unbequeme, untaugliche Mittel, das es ersetzen soll, als ein von vornherein Gegebenes ‚vorfindet', sondern eben, weil das Mittel gegen seinen Zweck vollkommen gleichgültig ist, vollkommen willkürlich bestimmen und einrichten kann. Dieses Mittel würde darum, sozusagen, aus dem Nichts erschaffen werden können, wobei sich sogar herausstellen könnte, daß es mit dem Mittel, das es ersetzen sollte, nichts gemein hätte.

So weit aber kommt es inzwischen nicht: das ideale Mittel zum idealen ‚allgemeinen' Gedankenverkehr ist immerhin Sprache, ‚eine' Sprache neben den vielen anderen, und daß dies so sein muß, liegt freilich in der Vernunft, aber sicher nicht an dem Verstand, der in seinem Glauben an die Gleichgültigkeit des Mittels gegen den Zweck nicht einsehen, geschweige denn verantworten kann, daß das Mittel der Zweck . . . ‚anders' ist, oder noch einmal: daß »de rede . . . de rede« ist.

Im Gegenteil anerkennt der Verstand vorläufig die Sprache als sein Mittel, solange kein ‚besseres' Mittel vorhanden ist, so daß seine Wahl einer Sprache als das gesuchte ‚ideale' Mittel keine höhere oder tiefere Bedeutung hat als die uns bekannte ‚Absprache', welche den unbequemen, lästigen Begriff der Notwendigkeit und damit die vernünftige Verantwortung des ‚Warum' in Abrede stellt. Daß der Verstand die Notwendigkeit der Sprache als sein Mittel erfährt und — in seiner Ohnmacht — annimmt, d. h. zugibt, bedeutet nur, daß er trotzdem meint, daß dieses Mittel ebensogut oder vielleicht noch besser etwas anderes sein könnte, das nur auf seine ‚Entdeckung' wartet. Eine solche ‚Notwendigkeit' aber, die also auch wohl nicht Notwendigkeit sein kann, ist . . . Zufälligkeit.

Während nun also für den Verstand die Sprache als sein Mittel nichts mehr ist als eine mehr oder weniger brauchbare Zufälligkeit (oder eine zufällige Brauchbarkeit), so ist die Verschiedenheit der Sprachen für ihn ebenfalls eine Zufälligkeit, aber für seinen idealen Zweck gerade eine mehr oder weniger un-brauchbare Zufälligkeit. Die Zufälligkeit, daß sein Mittel eben die Sprache sein muß, läßt der Verstand sich einstweilen gefallen, die Unbrauchbarkeit jedoch weist er ab, überzeugt, daß er die Macht besitze, die ‚nolens volens' geduldete Zufälligkeit derweise zu bearbeiten und einzurichten, d. h. zu bestimmen, daß sie dem idealen Zweck entspricht und so durch ihre Brauchbarkeit als Mittel verantwortet ist.

Wie sehr in dieser durch und durch verstandesmäßigen Auffassung das Mittel gegen seinen Zweck gleichgültig ist, geht nun hieraus hervor, daß — so aufgefaßt und verstanden — die ‚Gedanken', deren allgemeiner Verkehr

als der ideale Zweck gesetzt ist (das D e n k e n also, sei es denn, wie sich der Verstand dies . . . vorstellt), als bereits bestehend, vorhanden, fix und fertig ‚daseiend' geglaubt werden, wofür nun bloß e i n allgemeines und — vor allem — bequem zu hantierendes Verkehrsmittel, ein Fuhrwerk zu konstruieren wäre, um den vorhandenen und verfügbaren ‚Gedankenvorrat' gehörig, d. h. so, wie die Gedanken ‚s i n d', zu transportieren, von Individuum zu Individuum, von Volk zu Volk.

Wäre dann einmal solch ein Fuhrwerk erschaffen, so würden sich damit alle übrigen Fuhrwerke als überflüssig erweisen und deshalb füglich ‚abgeschafft' werden können. Die Abschaffung der verschiedenen Sprachen der Welt und ihr Ersatz durch e i n e , allgemeine Weltsprache ist denn auch tatsächlich die Forderung, wozu das verständige Denken letzten Endes kommen muß und gekommen ist, sei es denn wiederum in dem Sinne des Ideals.

Inzwischen, d. h. solange die verständige Frage, ob und wann dieses Ideal in Erfüllung gehen wird, noch ‚schwebt', hat mit dieser Forderung der Verstand sich die L a s t der Sorge um seine Bequemlichkeit auferlegt und muß er, um dieser Bequemlichkeit willen, sich abmühen, seine Bestimmungen bei der Einrichtung seines Mittels s o zu wählen, daß er für die Folge, d. h. in der Folge seiner reinen Gradlinigkeit, keinerlei Gefahr läuft, in dem Widerspruch und der Unhaltbarkeit steckenzubleiben.

Daß er nun in diesem, für den Verstand kennzeichnenden Streben nach Haltbarkeit und Vermeidung des Widerspruchs, in seinem Streben also nach dem, was ‚Konsequenz' geheißen zu werden pflegt, unvermeidlich fehlen muß, liegt in der Vernunft als l o g i s c h e Notwendigkeit, kann aber als solche von dem Verstand nicht anerkannt werden. Weil aber verständigerweise a l l e s eine ‚Ursache' haben muß, so hat auch die Vergeblichkeit dieses Strebens ihre Ursache, und zwar wird dafür entweder die z u f ä l l i g e Notwendigkeit angesehen, wodurch das Mittel der Verständigung eben die Sprache sein muß, deren unmittelbar gegebene Unvollkommenheit und Unzulänglichkeit ohne weiteres hingenommen werden muß, — oder aber es sollen allerhand ‚Umstände' sein, wodurch der Verstand sich in seiner Tätigkeit behindert und belästigt findet. Ganz sicher aber macht der Verstand n i c h t sich selber dafür verantwortlich, eben weil und insoweit er ja V e r s t a n d ist, der seine eigene Tätigkeit — das Verstehen — nicht versteht.

Dennoch kann es den Anschein haben, als ob der Verstand dazu gelangen könnte, s i c h s e l b e r seine Verlegenheiten zuzuschreiben, indem er letzten Endes seine eigene Tätigkeit und damit s i c h - s e l b e r ‚entdeckt' als das Mittel zur Erfüllung eines — sei es wiederum wesensfremden

— Zweckes, ein Mittel also, das nur durch seine Brauchbarkeit dazu verantwortet ist und deshalb so zu bearbeiten und einzurichten wäre, daß es dieser Forderung nach Möglichkeit genügt. Mit anderen Worten gesagt: In seiner äußersten Konsequenz muß der Verstand dazu kommen, seine Tätigkeit — das Denken selber — als Mittel so einzurichten, daß dies in seiner Anwendung nie versagt.

Dies bedeutet nun zunächst nichts anderes und Geringeres, als daß der Verstand sich selber von seiner Tätigkeit — dem Denken — unterscheidet und entzweit, wie etwa einen Apparat, der nur auf die ‚richtige' Weise und im richtigen Moment in Tätigkeit zu setzen wäre, um seinen Zweck so zu erfüllen, daß von vornherein jede Möglichkeit, ‚steckenzubleiben', d. h. hier: auf den Widerspruch zu stoßen, ausgeschlossen ist. Tatsächlich hat z. B. ein deutscher Gelehrter vor kaum 2 Jahren drucken lassen: »Seit Leibniz wissen wir, daß die Kunst zu denken grundeigentlich darin besteht, daß wir das Denken planmäßig da ausschalten, wo es uns effektiv verwirrt, um es dafür um so kräftiger da einzusetzen, wo es so streng und so scharf kontrolliert ist, daß es uns, wenn nicht etwas Unberechenbares geschieht, nur noch erleuchten kann[1].« »Wir« und »das Denken«, der Verstand und seine Tätigkeit! Sie hören es ja, wie in dieser durch und durch verständigen Vorstellung »wir« und »unser Denken«, der Verstand und seine Tätigkeit als zwei durchaus Wesensfremde entzweit und auseinandergehalten werden und . . . bleiben müssen.

Es ist die ‚letzte' Konsequenz der gradlinigen, nimmer in sich und zu sich wiederkehren könnenden Schluß-kette des verständigen Denkverfahrens und eben dieses letzte Glied, diese letzte Konsequenz, die zugleich den Anfang, die Prämisse, das Prinzip alles verständigen Denkens darstellen soll, ist als solches wiederum . . . ein Widerspruch. Denn wo »wir« das Denken, wo der Verstand seine Tätigkeit je nach Bedarf ein- und ausschalten soll, damit dieses Denken ‚richtig' funktioniere, da sind »wir«, da ist der Verstand das Mittel zum Denken. Wo aber dieses Denken »uns«, d. h. den Verstand ‚erleuchten' soll, da ist das Denken das Mittel zum Verstehen. So ist dem Verstand das Denken sowohl Mittel als Zweck, jedoch wiederum nur im Sinne des Verstands, d. h. je nach der Hinsicht, in welcher es gelten soll.

Daß das Denken Selbstzweck und deshalb Selbstmittel, ‚causa sui' ist, das ‚versteht' der Verstand nicht, das ist dem Verstand un-verständlich, weil es . . . selbst-verständlich ist. Ihm sind »wir« und das »Denken« zwei wesensfremde, zufällig-notwendige, ein-für-allemal vorhanden be-

1) Heinrich Scholz, Natürliche Sprachen und Kunstsprachen (Blätter für deutsche Philosophie, 1938, 12. Band, Heft 3).

fundene Gegebenheiten, deren jeweilig befundene Unzulänglichkeit als Mittel eben ohne weiteres erfahren, anerkannt und hingenommen wird.

Weiter als bis zu dieser ohnmächtigen Anerkennung kann der Verstand nicht kommen, und dies bedeutet, daß er sich für diese seine Ohnmacht eben nicht verantwortlich macht, sondern vielmehr das Andere seiner selbst, die Sache, die er zu seinem Objekt gemacht hat und die er als ein über-menschliches, ein über-verständiges ‚Problem' für ‚unergründlich', für unlösbar erklärt. Denn das »Unberechenbare« geschieht, muß geschehen, weil ja die Wahrheit sich eben nicht berechnen läßt.

So, und nicht anders, ergeht es schließlich auch dem Verstand, der sich um die Konstruktion und die Einrichtung des Mittels bemüht, durch welches er sich zu verstehen geben und verstanden werden will: der Sprache. Und dabei ist es einerlei, ob diese Sprache seine ‚eigene', zufällig-notwendige, weil schlechthin gegebene und als solche vorhanden befundene ‚Muttersprache', oder aber die willkürlich zu konstruierende ‚Weltsprache' ist. Denn in beiden Fällen führt ihn seine streng-gradlinige ‚Konsequenz' schließlich und bestenfalls zu der Unversöhnlichkeit von Mittel und Zweck und das ist denn hier letzten Endes die Unversöhnlichkeit von . . . Denken und Sein.

Unwissend, daß er in seiner Sache, die er streitend und ringend bearbeitet, nichts anderes als seinen eigenen Prozeß und sein eigenes Produkt, d. h. sich selbst als Prozeß und Produkt, als Mittel und Zweck be-streitet und so denn ununterbrochen mit sich selbst in Widerstreit sein muß, ist er dauernd verdammt, einen Frieden zu stiften, der ihn nimmer befriedigen kann, weil er sich nur ohnmächtig bei dessen Bedingungen beruhigen muß, sich drein ergeben muß, die er sich selber auferlegt. Weltsprachen sind erschienen und nach kürzerer oder längerer Lebensdauer verschwunden, Verstandsprodukte, welche manchmal von merkwürdigem Scharfsinn zeugen. Noch immer sprechen Individuen und Völker ihre eigenen, untereinander fremde Sprachen, worin sie einander und meistens auch sich selber nicht verstehen. Und immer ist es der Verstand, der sich darin zu verstehen gibt, um verstanden zu werden und sich selbst nicht versteht.

Nichtsdestoweniger tut dabei der Verstand, was er — als Verstand — tun muß, wenn er Ordnung schafft in dem Chaos der Erscheinungen der Wirklichkeit, die er erfährt und sich vorstellt.

»Das Formale der Sprache aber ist das Werk des Verstands, der seine Kategorien in sie einbildet.«

So spricht Hegel (Par. 459 seiner Encyclopaedie) und allerdings ist dies ein großes und bedeutsames Werk des Verstands!

Allein, daß es eben seine Kategorien, die Kategorien des Denkens selber, der Rede als Rede sind und nicht von außen her gegebene und als solche von ihm ‚vorgefundene' und ‚entdeckte' wesensfremde ‚Andersheiten', das bleibt dem Verstand (weil unverständlich) verborgen.

So bearbeitet denn der Verstand die Sprache als eine Vielheit und Verschiedenheit der als gegeben vorgefundenen und angenommenen Zeichen seines eigenen Inhalts, indem er diese scheidet und ordnet, einteilt und zusammensetzt, zu dem ordentlichen System der eigenen Tätigkeit, um sie auf solche Weise — unwissend als Verstand, aber trotzdem oder eben deshalb mit logischer Notwendigkeit als ‚redehafte' und deshalb ‚schon' ‚vernünftige' Verständigkeit — in ihrem logischen Zusammenhang und ihrer logischen Beziehung und so als die ‚redehafte' Erscheinung vernunftmäßiger Denktätigkeit zu vereinigen zu der vernünftigen Einheit der Widersprüche, welche die Vernunft selber ist.

So offenbart der Verstand in der Sprache als in seiner Rede, sich selbst zum Trotz, die vernünftige Gesetzmäßigkeit eigener Tätigkeit, worin er dann vernünftiger ist, als er selbst weiß. So erschafft denn der Verstand die . . . Grammatik als Redelehre, als Lehre der redenden Vernunft, als Lehre der vernünftigen Rede, worin er als das noch-nicht vernünftige Bewußtsein sich selber als ‚schon' vernünftig-tätig reden hört. Solange und insoweit aber der Verstand diese seine Selbsttätigkeit nur erst hört und als solche noch-nicht versteht, wird er sich selber in seiner Rede nicht verstehen, sondern dauernd diese Rede als das Andere seiner selbst beurteilen als sein Mittel und sie ver-urteilen als das unzulängliche, das mangelhafte Mittel. Nur wenn und insoweit der Verstand sich selber zu verstehen lernt und so zu dem Wissen fortschreitet, daß er als urteilendes Denken in der Rede sich selber be-urteilt, wird er auch imstande sein, sich selber zu ver-urteilen zum . . Begriff und so zur Vernunft kommen.

Für den Begriff ist die Grammatik, als ordentliches Produkt des ordnenden Verstands, die Erscheinung des Denkprozesses und so die logische Notwendigkeit vernünftiger Gesetzmäßigkeit, als welche die Rede . . . sich selbst erscheint. Für den Verstand jedoch ist sie noch-immer die zufällige Notwendigkeit, wie er diese ‚mittelst' seiner ordnenden Tätigkeit im vorhandenen Gegebenen ‚entdeckt', sie zu seinem Objekt macht und als Mittel ‚anwendet'. Dies bedeutet, daß für den Verstand die Sprache ihre Gesetzmäßigkeit haben ‚muß', in demselben Sinne, wie sein Mittel die Sprache sein ‚muß'.

Groß und bedeutsam ist allerdings das Werk des Verstands, wenn er in seinen Objekten, welche diese auch sein mögen, die Gesetzmäßigkeit

sucht, aufspürt und entdeckt. Was Hegel in dem vorhin zitierten 459. Paragraphen seiner Encyclopaedie über das »Werk des Verstands« bemerkt, gilt nämlich keineswegs für die Sprache allein, sondern ebensosehr für alle Objekte des Verstands, der auch in diese »seine Kategorien einbildet«. Und für all diese Objekte gilt, daß der Verstand dabei nicht weiß, daß dies seine eigenen Kategorien sind, mit andern Worten: nicht weiß, daß er in seinen Entdeckungen sich selber entdeckt, sich selber erscheint, sich selber vor sich hat. Für den Verstand haben seine Objekte ihre kategorische Gesetzmäßigkeit als zufällig-notwendig und er sieht nicht ein, daß diese Objekte seine kategorische Gesetzmäßigkeit sind als logische Notwendigkeit. Darum hat denn auch die Sprache für den Verstand ihre Grammatik und darum muß, als zufällige Notwendigkeit, auch die ‚Weltsprache' als sein willkürlich zu konstruierendes Mittel ihre Grammatik haben, welche nun aber, wie der Verstand meinen muß, mit derselben Willkür konstruiert werden kann, als die Weltsprache, die sie ‚haben' muß.

Daß diese Grammatik als logische Notwendigkeit wesentlich nichts anderes als die Vernunftlehre selber sein muß, liegt wiederum in der Vernunft, liegt aber wiederum nicht an dem Verstand, der wiederum meinen muß, an dieser selbst-konstruierten Grammatik das brauchbare Mittel zu seinem Zweck zu finden, d. h. zu der Beseitigung der Schwierigkeit, zu der Bequemlichkeit in der allgemeinen Anwendung der dieser Grammatik entsprechenden oder ‚gehorchenden' Sprache als Mittel zum allgemeinen Gedankenverkehr.

In dieser ‚Meinung' macht sich nun der Verstand an die Arbeit, um seine ‚neuen', ‚frei' zu erschaffenden Zeichen zu bestimmen und dies sowohl für seine einzelnen Vorstellungen, als für deren logische Beziehungen und Verhältnisse; mit andern Worten: er bestimmt ein für allemal sowohl die Bedeutung als den Sinn seiner Zeichen. Denn Sinn hat erst das Wort, wenn in seiner Beziehung zum Andern gesetzt, d. h. im Satze, und ohne Sätze und so ohne Sinn kann auch und gerade der Verstand nicht sprechen, noch verstanden werden, was nichts anderes bedeutet, als daß auch die Zeichen des Verstands nicht »Exemplar« bleiben können, sondern im Satze als Sinn fungieren müssen.

Dieses Fungieren des Zeichens aber ist wiederum nichts anderes und kann nichts anderes sein, als das Fungieren der »eingebildeten Kategorien« des Verstands, nichts anderes also als die ‚redehafte' Erscheinung des fungierenden Denkens, und solange und insoweit dieses fungierende Denken noch-immer der gradlinige, scheidende, auseinanderhaltende und ‚fixierende' Verstand ist, der immer verurteilt ist, in dem Widerspruch

seiner als Haltbarkeiten fest-gesetzten und festgehaltenen Bestimmungen steckenzubleiben und zu ‚stagnieren', um sie ‚nolens volens' zu ignorieren in seiner Ab-sprache, oder aber sich ohnmächtig darein zu ergeben, muß der Verstand von seiner Sprache und von seiner Grammatik dasselbe Ungemach, dieselbe Qual erdulden als — in aller Unwissenheit — von sich selber.

Es tut dabei nichts zur Sache, ob, beim Konstruieren und Einrichten seiner Sprache, der Verstand wohl oder nicht sich dasjenige zunutze macht, was er in den verschiedenen, als vorhanden vorgefundenen Sprachen zu seinem Zweck nützlich und brauchbar ‚findet'. Anders gesagt: es ist für den Begriff der Sache durchaus gleichgültig, ob sich hinterher wohl oder nicht zeigen wird, daß dieses wohl oder nicht Benutzen des Brauchbaren in den schon vorhandenen Sprachen wohl oder nicht zweck-mäßig, wohl oder nicht ‚praktisch' war. Die Antwort auf diese für den Begriff ganz gleichgültige Frage gibt dem Verstande der größere oder geringere ‚Erfolg', der Beifall, den sein Produkt findet oder zu finden scheint und womit der Verstand dann wohl oder nicht ‚recht' zu haben glaubt. Tatsächlich meint der Verstand stets, ‚recht' haben zu müssen, um sich verantworten zu können, und hat in dieser Meinung auch recht.

Die Wahrheit aber läßt sich ebensowenig ‚entdecken' durch das Mittel des verständigen Denk-verfahrens, als ‚verabreden', absprechen auf die Autorität der Menge. Von dem Ungemach seiner Bestimmungen kann und wird der Verstand nie und nimmer befreit werden durch ... den Verstand, weil diese Freiheit nicht an dem Verstand, sondern in der Vernunft liegt.

Und so liegt es auch in der Vernunft, daß der Verstand beim Erschaffen, Konstruieren, Einrichten, Festsetzen und Festhalten seiner Bestimmungen, auch und gerade in seiner ‚idealen' Sprache und seiner ‚idealen' Grammatik, tun muß, was er (als Verstand) nicht lassen kann und sich die Last auferlegt, die er abschaffen will, um den Willen seiner Bequemlichkeit. Solange und insoweit der Verstand nicht weiter kommt, als daß er sein Objekt als das absolute Andere seiner selbst zum zufällig-notwendigen und deshalb gleichgültigen Mittel zu einem wesensfremden Zweck macht, sogar und gerade dann, wenn er — in seiner äußersten Konsequenz — getrieben wird, sich selber zu seinem Objekt zu machen, so lange bleibt er verdammt zu dem endlosen Streit, zu dem vergeblichen Wettlauf mit dem Widerspruch seiner Bestimmungen, den er in ohnmächtiger Ergebung anerkennen oder absprechend ... ignorieren muß.

Notizen.

Hermann Glockner, Hegel. Zweiter Band: Entwicklung und Schicksal der Hegelschen Philosophie. Stuttgart 1940. F. Frommanns Verlag. XXVIII u. 582 S.

Mit dem zweiten Bande seiner Hegel-Darstellung hat Glockner nunmehr seine große, diesem Denker gewidmete Arbeit zum Abschluß gebracht, die ihn mit den Vorarbeiten mehr als zwanzig Jahre beschäftigt hat und vor der Öffentlichkeit mit dem Erscheinen des ersten Bandes der Hegel-Darstellung im Jahre 1929 ihren Anfang nahm. Daran schloß sich der Neudruck der Schriften und Vorlesungen in den zwanzig Bänden der Jubiläumsausgabe, die einen sehr erwünschten Ersatz für die immer seltener werdende Originalausgabe bietet, und das höchst wertvolle Hegel-Lexikon in vier Bänden, durch das uns der so schwer zugängliche Denker nun in einem Maße erschlossen wird, wie wir das von keinem anderen neueren Philosophen rühmen können, und das sicher auch eine wichtige Vorarbeit für den jetzt erschienenen Band darstellt. Einige Sonderdrucke für Studienzwecke kamen hinzu. Überblickt man diese gewaltige Leistung, an der Fleiß, Tatkraft und eindringendes Verständnis in gleicher Weise zu bewundern sind, so wird man wohl sagen dürfen, daß aufs Ganze gesehen kein Lebender so viel getan hat, um Hegels Werk wieder zu einem lebendigen Besitz der Gegenwart und Zukunft zu machen. Und es ziemt sich wohl, jetzt, wo diese Arbeit vollendet ist, ihren Schöpfer dazu zu beglückwünschen und ihm Dank zu sagen. Seine dreifache Tätigkeit als Herausgeber, Lexikograph und Darsteller hat sich wechselseitig auf das glücklichste unterstützt.

Mit dieser vielseitigen an Hegel gewandten Arbeit hängt auch die Eigenart von Glockners Darstellung zusammen, die seinem Werke seine besondere Stellung unter den verschiedenen, in letzter Zeit unternommenen Darstellungen gibt. Herkömmlicherweise folgte man einfach dem Aufriß des vollendeten Systems, dessen einprägsame Gliederung ja eine solche Nachfolge beinahe erzwang. Kuno Fischers Werk gibt hierfür das vollständigste Beispiel, aber noch Hartmanns eindringende Zergliederung des Hegelschen Gedankenbaus (1929) nimmt diesen Weg. Haering hat zuerst damit gebrochen, indem er die zwei großen Bände seines bedeutsamen Werkes (1929 und 1938) nur Hegels Entwicklung widmete und diese bis zur Phänomenologie herabführte. Er wies dabei überzeugend nach, daß Hegel bei seinem Nachdenken von ganz bestimmten, aus der Erfahrung gewonnenen Einzelfragen ausging und in

deren Erörterung nur allmählich zu weiteren und durch das Ganze greifenden Bestimmungen vordrang, in scharfem Gegensatz zu der üblichen Auffassung, nach der er ein von vornherein feststehendes Schema allen Einzelheiten übergestülpt haben sollte. So ist hier das Werden des Denkers ganz in den Vordergrund gestellt, wobei es Haering sichtlich besonders darauf ankam, die grundlegenden, prinzipiell und systematisch wichtigen Bestimmungen von ihrer Entstehung her zu begreifen. Vielleicht darf man sagen, daß sein Ziel das Verständnis der eigentümlichen Form der Hegelschen Philosophie war. Demgegenüber liegt bei Glockner der Nachdruck auf dem Inhalt, auf der Fülle des Bildungsgehaltes, der in Hegels Denken verarbeitet ist. So wurde im ersten Bande Hegels Persönlichkeit in die große Entwicklung des gesamten europäischen und besonders deutschen Geisteslebens hineingestellt, in die Entwicklung der europäischen Wissenschaft und deutschen Weltanschauung, von der er nichts verlorengehen lassen wollte. Und im Hinblick auf diesen Bildungsgehalt ist in dem zweiten Bande das Werden des Hegelschen Geistes geschildert. Das Werk wird damit in einer sehr originellen, aber wohl geglückten Weise von dem Gliede her aufgerollt, das sonst kaum anhangsweise berührt wurde, von den Vorlesungen über Geschichte der Philosophie. »Ich möchte die Bekanntschaft mit dem konkretesten aller Denker und dem unerbittlichsten aller Abstraktionsfeinde vermitteln: das ist mein Hegel« (Bd. I S. XXI). Dafür ist es durchaus angemessen, von der Fülle des konkreten Gehaltes auszugehen.

Dem entspricht die Darstellung. Sie ist äußerst lebendig und weiß den Leser immer zu fesseln. Nichts bleibt bloß historisch, sondern alles wird als ein Gegenwärtiges behandelt. Und zwar in zweifacher Hinsicht. Der Verfasser möchte Hegels Werk möglichst aus dessen eigenem Geiste heraus schildern, in seiner Sprache und seiner Denkhaltung, so daß er wie ein Lebender aus dem Buche zu uns redet. Und darüber hinaus wird dem Verfasser vieles zum eigenen Bekenntnis, und so recht liest er aus Hegel nur heraus, was seiner eigenen Überzeugung entspricht. Daß beide Mittel, seinen Helden ganz in unsere Zeit einzuführen, sich in gewisser Weise widersprechen, leuchtet ein. Die dadurch entstehende Spannung gibt dem Werke aber vielleicht auch einen eigenen Reiz. Die eigene Stellung des Verfassers, im ersten Bande nur noch angedeutet, hat inzwischen in seinem Buche »Das Abenteuer des Geistes« (1938) einen sichtbaren Ausdruck erhalten, und stillschweigend oder ausdrücklich wird in dem zweiten Bande öfters darauf Bezug genommen; schon das Vorwort weist eindringlich auf diese Verbindung mit dem systematischen Werke hin. Es muß daher auch bei der Beurteilung des Hegel-Werkes berücksichtigt werden.

Folgen wir nach diesen einleitenden Bemerkungen dem Gange des zweiten Bandes, der hier allein zur Besprechung steht.

Das Vorwort macht uns mit den Gesichtspunkten bekannt, unter denen das Buch zu betrachten ist. Zunächst wird es gerechtfertigt, daß Hegels Entwicklung, die den Hauptinhalt bildet, nur bis zum Abschluß der Phänomenologie verfolgt, das System dagegen bloß im knappsten Umriß gezeichnet wird. Nicht mit Unrecht kann der Verfasser hierfür auf sein Hegel-Lexikon verweisen, das bei den einzelnen Stichwörtern ein-

gehende Inhaltsangaben bietet und durch die Verweisungen auch den systematischen Zusammenhang sichtbar macht. Hegels Entwicklung ist heute in der Tat der wichtigste und für sein Verständnis entscheidende Gegenstand. Glockner grenzt dabei seine Arbeit von gleichgerichteten der jüngsten Vergangenheit, und besonders von der Haerings, dahin ab, daß er die Entwicklung von dem vollendeten Hegel her sehen und damit das Bild ernst nehmen will, das dieser sich selber davon gemacht hat. Allerdings erkennt auch Glockner an, daß besonders durch Haerings Arbeit, jedenfalls zunächst, der Zusammenhang mit Kant und Fichte fraglich und dafür der mit dem 18. Jahrhundert deutlicher geworden sei. Den Hauptunterschied, der seine Auffassung der Entwicklung von der Haerings trennt, bezeichnet Glockner auch gleich hier. Haering sieht alle älteren Aufzeichnungen und Schriften als Vorbereitungen des Systems, zu dem die Phänomenologie auch nur eine Einleitung bieten sollte, die dann halb wider Willen des Verfassers über diesen Rahmen hinausgewachsen sei, als »ein geniales Notprodukt«, dem er Vieles einverleibt habe, was eigentlich für das System bestimmt war. Glockner dagegen stellt die Phänomenologie, in der er Hegels genialstes Werk sieht, selbständig dem in der Enzyklopädie vereinigten System gegenüber und will daher auch in dem Vorangehenden zwei Linien verfolgen. Die Phänomenologie wächst nach ihm in den Frankfurter Aufzeichnungen und den Aufsätzen in dem Kritischen Journal heran; die Jenenser Vorlesungshefte dagegen bereiten die Enzyklopädie vor. Für Haering sei die Phänomenologie ein Anlauf zum System, ihm sei sie ein Werk, das aus einer Krisis entsprang, »die sich auf dem Wege zur Enzyklopädie notwendig einstellen und überwunden werden mußte«. So erscheint ihm schließlich sein ganzer zweiter Band »als umfassende Vorgeschichte und Darstellung der Phänomenologie des Geistes«.

Diese historische Absicht wird nun durchdrungen von einem systematischen Gedanken, der für Glockners Hegel-Auffassung von entscheidender Bedeutung ist. »Ich habe den Panlogismus des Hegelschen Systems in dem Pantragismus der Hegelschen Weltanschauung aufzuheben versucht. Dies geschah durch eine Verabsolutierung sowohl des Rationalen wie auch des Irrationalen, welche den Widerspruch nicht nur rational (d. h. mittels der Negation), sondern auch irrational aufzuheben imstande ist.« Die Betonung des Tragischen und damit Irrationalen in Hegels Denken ist ein Hauptzug in Glockners Deutung, und er bevorzugt die Phänomenologie, weil sie einer solchen Deutung mehr entgegenkommt.

Der Band selber ist in drei große Kapitel gegliedert, von denen die beiden ersten Hegels Entwicklung verfolgen, wobei der Übergang nach Jena die Grenze zwischen ihnen bildet, und der dritte eine eingehende Zergliederung der Phänomenologie bietet. Ein kurzer Schluß über das Schicksal der Hegelschen Philosophie wirft dann noch einen Blick auf die Enzyklopädie und die in ihren Umkreis fallenden Werke.

Das erste Kapitel ist treffend als »Stilles Reifen in großer Zeit« überschrieben. Sind es doch die Jahrzehnte, in denen die Geschichte durch die französische Revolution und die Auseinandersetzung mit ihr, durch die deutsche Philosophie in dem Werke Kants und

Fichtes, neben die rasch der Jugendfreund Schelling trat, und durch die große deutsche Dichtung in dem Werke Goethes und Schillers, an das sich der andere Jugendfreund Hölderlin anreihen wollte, gewaltsam vorwärtsgerissen wurde, ein stürmisches Werden, in das Hegel einzugreifen aber noch kein Verlangen trug, sondern das er nur als stiller Betrachter verfolgte, für sich selber freilich eifrig bemüht, es gedanklich zu durchdringen und in ganz eigene Begriffsgestalten zu bannen. Die Berner und Frankfurter Zeit geben dem Kapitel seinen wesentlichen Gehalt; eingehend werden die frühen, meist religionsphilosophischen Schriften besprochen, wobei Glockner besonders darauf hinweist, daß der Panlogismus des späteren Systems hier noch nicht vorhanden ist, sondern Hegels Weltanschauung sich noch als »Pantragismus« ansprechen läßt. Den Höhepunkt des Kapitels bildet die eingehende Darlegung des Schillerschen Einflusses. Übersehen ist dieser gewiß auch bisher nicht worden, aber doch niemals, soviel ich weiß, so recht ins Einzelne verfolgt, und der Nachweis, wie entscheidende Grundgedanken des späteren Hegel besonders in den Briefen über die ästhetische Erziehung vorgebildet sind, wirkt ebenso überraschend wie überzeugend. Der Referent freut sich besonders, daß seine immer betonte Überzeugung von der großen Bedeutung Schillers auch für die Entwicklung der Philosophie hier eine so wichtige und jedenfalls in diesem Umfang ganz neue Bestätigung erhält.

Das zweite Kapitel ist der Jenaer Zeit bis hin zur Phänomenologie gewidmet, doch nur den gedruckten Schriften, während die Systementwürfe der Vorlesungen erst im folgenden Kapitel als Einleitung zur Phänomenologie behandelt werden. Der Verfasser stellt jene unter das Kennwort »Der Kampf gegen die Reflexionsphilosophie«, womit sicher eines der wichtigsten Anliegen der Schrift über die Differenz und der Aufsätze im Kritischen Journal bezeichnet ist, und wodurch ihre äußerlich ja etwas auseinanderstrebenden Gegenstände glücklich unter einem einheitlichen Gesichtspunkte vereinigt werden. Indem Glockner nicht mit Unrecht in der Phänomenologie, besonders in ihrer berühmten Vorrede, eine Fortsetzung dieses Kampfes erblickt, rücken diese Schriften in unmittelbare Nähe des großen, die Jenaer Zeit abschließend krönenden Werkes. Die Habilitationsschrift De orbitis wird nur kurz berührt, sie ist ja von Haering eingehend erläutert. Treffend wird gegenüber den üblichen Mißurteilen auch hier hervorgehoben, daß der Philosoph nicht die Erfahrung durch Spekulation vergewaltigen wollte. Er irrte, weil er sich an den Stand der damaligen empirischen Forschung hielt. Wir verfolgen in dem Kapitel mit lebhafter Teilnahme, wie Hegel in der Auseinandersetzung mit einseitigen, nur der Reflexion vertrauenden Richtungen der Spekulation, die er in den verschiedensten Gestalten aufzuspüren verstand, zu immer größerer Sicherheit in der Handhabung seines eigenen Verfahrens gelangte.

Das dritte, der Phänomenologie des Geistes gewidmete Kapitel beginnt mit den Systementwürfen für die Jenaer Vorlesungen. Sie entwickeln sich ihrem Inhalt nach zwanglos aus den Gedanken der Frühzeit, zeigen aber auch schon etwas die scholastische Form in ihrer trockenen Eintönigkeit, die den Verfasser besonders an der Enzyklopädie abstößt. Einen Höhepunkt erreicht das

Buch dann in der großen Darlegung des Gehaltes der Phänomenologie, die nach Glockner, wie gesagt, nicht aus diesen Systementwürfen hervorwächst, sondern ein Werk eigenen Gepräges ist, das näher bei den Frankfurter Aufzeichnungen und den Journalabhandlungen steht. »Nicht im Zuge jener gleichmäßig auf die Enzyklopädie hinsteuernden Vorlesungsmanuskripte konnte sich diese geniale Idee entwickeln. Mit einem Male muß sie Hegel aufgegangen sein, als er — zugleich von der Naturphilosophie nach vorwärts, vom System der Sittlichkeit nach rückwärts arbeitend — zur Mitte des Bewußtseins vorgedrungen war.« Den philosophischen Gehalt in seinem ganzen Reichtum aus der Mitte des Bewußtseins zu entwickeln, das ihn besitzt, darin bestand diese geniale Idee. Auf den entscheidenden Einfluß Schillers wird in diesem Zusammenhang noch einmal nachdrücklich hingewiesen. Der Verfasser entfaltet eingehend den ganzen Inhalt des Werkes. Mit besonderer Ausführlichkeit wird die Vorrede behandelt, die in der Tat für die Erkenntnis des Hegelschen Standpunktes von entscheidender Bedeutung ist. Sie knüpft an die Abhandlungen im Kritischen Journal an, indem sie den Kampf gegen die Reflexionsphilosophie fortsetzt und ihn auf seine Höhe führt. Besonders dankenswert ist, wie schon bemerkt, die Übersicht über den Inhalt der Phänomenologie, die beim Lesen wegen der Fülle an Einzelzügen nur allzu leicht verloren geht. Was dabei herausgehoben wird, hängt immer etwas von den Neigungen des Berichterstatters ab, und man kann die Lichter verschieden verteilen. Der Referent würde die geschichtliche Seite, d. h. die Tatsache, daß doch auch so eine Art philosophische Weltgeschichte gegeben wird, trotz gelegentlicher Warnung des Verfassers stärker betonen. Gerade wenn man den Nachdruck auf den von dem System abweichenden Bewußtseinsstandpunkt der Phänomenologie legt, ist es wichtig zu beachten, daß die hier gegebene Entwicklung des Bewußtseins bis zu einem gewissen Grade auch die Entwicklung des geschichtlichen Bewußtseins der Menschheit darstellt.

Ein kurzer Schluß handelt noch von dem Schicksal der Hegelschen Philosophie, womit nicht nur die besonders durch Feuerbach ausgelöste Gegenbewegung gemeint ist, die bekanntlich die Hegelsche Lehre auf so lange im Bewußtsein der Nation verdrängte — sie wird nur kurz gestreift —, sondern mehr noch das aus ihrem Innern selbst hervorbrechende Schicksal, das in ihrer Verknöcherung zum System unter der Herrschaft einer pedantisch durchgehaltenen logischen Form besteht. Der Panlogismus triumphiert über den Pantragismus, der in der Phänomenologie einen starken Ausdruck empfangen hatte. Die Neigung des Verfassers gehört daher am meisten den Vorlesungen, die sich ja freier bewegen und nicht so völlig in der Zwangsjacke der Dialektik stecken. Besonders die Ästhetik, deren engen Zusammenhang mit der Phänomenologie er früher nachgewiesen hatte, und die Religionsphilosophie hebt er hervor. Hegels Bekenntnis zum Christentum, mit dem es ihm ernst war, wurzle in seiner pantragischen Weltanschauung, während es zum Panlogismus schlecht passe. Wogegen allerdings zu erinnern wäre, daß nach der christlichen Lehre die Welt aus dem Logos entsprungen ist.

Der Beurteiler des Buches wird sich hauptsächlich zu zwei Fragen zu äußern haben. Zu der nach der Stellung der

Phänomenologie in Hegels Entwicklung und zu der nach Hegels Methode oder, in der Deutung des Verfassers, nach dem Verhältnis von Pantragismus und Panlogismus.

Was die erste Frage betrifft, so ist es für die philosophische Welt etwas schmerzlich, daß hier die Ansichten der beiden besten Hegel-Kenner so entschieden auseinandergehen. Ist die Phänomenologie nur ein »geniales Notprodukt«, wie Haering es wollte, das sich dem Philosophen auf dem Wege zum System aufdrängte und in das er, um rasch genug Handschrift für den Druck zu liefern, im Widerspruch zu der Grundhaltung des Werkes rein systematische Abschnitte einschob, oder ist es, wovon uns Glockner überzeugen möchte, ein Werk aus einem Guß, das zwar einer Krisis seine Entstehung verdankte, sich dann aber einheitlich aus dem einmal gefaßten Grundgedanken entfaltete? Hier wird niemand zu entscheiden wagen, der nicht selber ganz in der Hegel-Forschung darin steht. Bedürfte es doch, um sich auch nur ein Urteil zu bilden, einer beinahe ebenso genauen Kenntnis des ganzen Hegel-Nachlasses, wie die beiden Forscher sie besitzen. Zweifellos ist es eine harte Zumutung, dieses großartige Werk nur als ein Notprodukt zu betrachten, auch wenn dieser Ausdruck durch das Beiwort genial etwas gemildert wird, und es befriedigt mehr, es selbständig neben die Enzyklopädie zu stellen als eine eigene Darstellung des philosophischen Ganzen, im Sinne der Einsicht, die Hegel gerade damals aufgegangen sei, daß das System von jedem Gliede als Ganzes aufgerollt werden könne. Anderseits aber scheinen gewisse Teile nicht so gut in einen auf dem Boden des Bewußtseins unternommenen Aufbau zu passen und darauf hinzudeuten, daß eben doch anders geartete Systemteile eingeschoben sind. Besonders auffallend finde ich das bei dem Abschnitt über die Religion, der in dem Stufenbau des Bewußtseins, nachdem dieser einmal die Höhe der Moralität erreicht hatte, nicht wieder mit den niedersten Formen der Religiosität beginnen durfte, und der überhaupt mehr nach den Stufen des Seins als nach denen des Bewußtseins gegliedert ist. Aber eine Entscheidung für die eine oder andere Auffassung wage ich nicht zu treffen.

Tiefer noch in das Innere der Hegelschen Philosophie führt die zweite Frage. Die Gedanken, die der Verfasser hierzu äußert, sind über das ganze Buch verstreut und geben seiner Darstellung besonders ihre einheitliche Ausrichtung. In Frankfurt drang Hegel entschieden in das Gebiet des Irrationalen vor, während er in Bern mehr den Bezirk des Rationalen abschritt (S. 84). Diese Wendung zum Irrationalen und zum Schicksal gelangt in der Phänomenologie auf ihre Höhe. Aber daneben ließ sich die Forderung einer auch die Reflexion befriedigenden wissenschaftlichen Bewältigung auf die Dauer nicht von der Hand weisen. »Damit jedoch verwandelte sich der Pantragismus der Frankfurter Zeit in den Panlogismus des späteren Systems« (S. 85). Formal kam Hegel zu seiner Dialektik, indem er mit Fichte (und Spinoza) in jeder Bestimmung eine Verneinung sah (omnis determinatio est negatio), wodurch sich ihm die Unterscheidung in eine Entscheidung verwandelte (S. 199—201). Und dies wurde dadurch verstärkt, daß er von frühe an geneigt war, den einfachen Unterschied (Heterothesis) mit dem Gegensatz (Antithesis) zu verwechseln; das ist die »Quelle

des Hauptirrtums seiner späteren dialektischen Methode« (S. 128). Der wahre Gehalt seiner Lehre ist nun nach Glockner von dieser logischen Form unabhängig. Er liegt in der praktischen Philosophie; in einer Philosophie der absoluten sittlichen Gemeinschaft (S. 302). Held und Schicksal sind hier die bestimmenden Mächte, eine Trägödie, die das Absolute ewig mit sich selber spielt, die Mitte der pantragischen Weltanschauung (S. 332—33). »Als pantragische Schicksalsmetaphysik scheint mir diese Lehre zum Tiefsten zu gehören, was der germanische Geist an Philosophie hervorgebracht hat. Als panlogisches System dagegen halte ich sie für eine Reflexionsleistung, bei welcher das rationale Moment die Herrschaft über das Ganze an sich gerissen hat« (S. 361 f.). Zusammenhängend und noch mehr ins Einzelne gehend, wird dieser Übergang zur panlogischen Denkart dann noch besonders in dem Abschnitt über die Methode der Phänomenologie erörtert (S. 459—71).

Zweifellos ist diese Unterscheidung von tragischem Gehalt und logischer Form tief und rührt an eine der innersten Bedingungen des Hegelschen Denkens. Der Verfasser macht kein Hehl daraus, daß ihm dies nicht bloß ein geschichtliches Anliegen ist, sondern daß er sich davon in seinem eigenen systematischen Denken betroffen fühlt. In seinem »Abenteuer des Geistes« hat er eine Philosophie vorgelegt, die den Pantragismus, befreit von der Fessel der panlogischen Methode, durchführt. Beide Werke müssen daher im Zusammenhang gesehen werden. Durch diese Begründung der Hegel-Kritik in einer eigenen systematischen Stellung wird die Beurteilung vor zwei Fragen gestellt. Es handelt sich nicht nur um das Recht des Einwands gegen Hegel, sondern um das Recht dieser Stellung überhaupt. Die historische Frage wird zur systematischen.

Nun werden wohl nur wenige leugnen wollen, daß Hegel hinreichend Anlaß zu einer Kritik bietet, wie sie hier an ihm geübt wird. Man müßte schon ein sehr eingeschworener Hegelianer sein, um die Gewaltsamkeit und Trockenheit zu verkennen, mit der besonders in der Enzyklopädie alle Einzelheiten in dasselbe Schema gepreßt werden. Und es kann ja auch nicht zweifelhaft sein, daß der Philosoph nicht durch diese durchgeführte Methode gewirkt hat, so großen Wert er selber auf sie legte, sondern durch den mächtigen Ideengehalt, den er darin entwickelt hat und der häufig genug die Form durchbricht. Anderseits verkennt der Verfasser auch nicht — und das ist ja durch Haerings Forschungen einwandfrei bewiesen —, daß diese Form nicht etwa nachträglich erst hinzugekommen ist und von außen einem anderswoher gewonnenen Inhalt aufgenötigt wurde. Vielmehr daß sie sich sozusagen zwangsläufig aus den ihn beschäftigenden Problemen entwickelte, sieht er als das tragische Schicksal Hegels selber an. Es ist von großer Wichtigkeit, und gegenüber einer herkömmlichen falschen Auffassung von entscheidender Bedeutung, daß Glockner das Irrationale so stark hervorhebt. Aber an die Philosophie als einem Erzeugnis des Nachdenkens muß selbstverständlich auch die Forderung der logischen Form gerichtet werden, und es kommt nur darauf an, ihr in einer Gestalt gerecht zu werden, die das Irrationale nicht verdrängt, sondern bewahrt. Und daß das nur die aus der Einheit der Gegensätze gewonnene sein kann, scheint unleugbar, wenigstens ist

bisher noch keine andere angeboten, die das Irrationale wirklich durchdringt und es nicht einfach außerhalb der Form stehen läßt.

Grundsätzlich scheint mir daher das Recht einer solchen Methode nicht zu bestreiten, und auch der Verfasser gibt es zu, wenn er uns sagt, daß Hegel notwendig zu ihr geführt werden mußte. Dagegen ist die Frage, ob er seiner dialektischen Methode nicht zu viel zugetraut und ihr daher zuviel zugemutet hat. Ursprünglich entfaltete sie sich an den der Wirklichkeit entnommenen Problemen; später, besonders in der etwas dürren Scholastik der Enzyklopädie, hat man manchmal den Eindruck, als ob die Probleme aus der Methode herausgesponnen würden, und der Fortgang im Gedanken nicht durch den lebendigen Zusammenhang in der Anschauung, sondern nur durch den formalen der Begriffe bedingt sei. Aber daß Hegel auch später noch sein Verfahren in voller Lebendigkeit zu handhaben wußte, beweisen die Vorlesungen; hier zeigt er sich als Herrn seiner Methode, während er in der Enzyklopädie manchmal als ihr Knecht erscheint. Daß er dabei den Unterschied mit dem Gegensatz verwechselt habe, möchte ich nicht zugeben. Ist doch nach Hegel der Gegensatz der wesentliche Unterschied, wobei jedes Glied auf das andere als auf s e i n e n Unterschied bezogen ist. Und nur mit diesem, nicht mit der beliebigen äußeren Verschiedenheit, hat es das Denken zu tun, da das bloß Verschiedene auseinanderfällt und höchstens aus der Erfahrung aufgesammelt werden kann, und nur das wesenhaft Unterschiedene aneinandergebunden ist und daher auch das Denken von einem zum andern leitet.

Man kann den Panlogismus daher sehr wohl ablehnen, wenn man den Nachdruck auf das Pan legt und darin den überheblichen Versuch sieht, alles in seiner logischen Notwendigkeit zu beweisen, woraus sich schließlich der entsetzliche Gedanke entwickeln kann, sogar die Schreibfeder des Herrn Krug zu deduzieren. Das heißt die Schranken menschlicher Einsicht übersehen. Eine andere Frage dagegen ist es, ob der unter dem Logismus wirksame Tragismus dadurch entbunden werden darf, daß jener überhaupt als Form beseitigt wird. Jedenfalls wären wir dann nicht mehr in der Welt Hegels, dafür hängen Form und Gehalt bei ihm zu enge zusammen. Es ist eine andere Weltanschauung, deren Recht und Wert als persönliches Bekenntnis niemand bestreiten wird, die aber nicht als der erst zurechtgerückte Hegel gelten könnte. Vielmehr würde er diese einseitige Heraushebung des Tragischen, also des Negativen gegenüber dem Positiven, wohl als eine Gestalt der Reflexionsphilosophie ansehen, deren Eigentümlichkeit ja darin liegt, nur das eine Glied des Gegensatzes zu erblicken und nicht beide Glieder in ihrer notwendigen Verbundenheit. Sie fordert daher selber immer ein Gegenbild, das in ihr nur angelegt, aber nicht entfaltet ist. Und so müßte man dem Pantragismus einen Pankomismus entgegenstellen, da derselbe Zug der Welt, der sie tragisch erscheinen läßt, nämlich daß alles Gesetzte auch wieder verneint wird, ebenso eine unerschöpfliche Quelle der Komik ist. Hegel hatte für diese komische Seite des dialektischen Übergehens durchaus einen Sinn. Gegenüber Not und Untergang aller Gestalten der Welt erhält sich das absolute Wissen in göttlicher Heiterkeit und genießt ihr

Schicksal als ein eigens ihm zubereitetes Fest.

Philosophiegeschichtlich kann man den Unterschied der Weltanschauung, der sich hier zeigt, vielleicht noch etwas genauer angeben. Im Pantragismus ringt der Held gegen ein ihm fremdes Schicksal; das Positive liegt ganz in seiner Leistung, und es muß der nur verneinenden Macht des Schicksals abgewonnen werden. Darum ist sein Weg ein Abenteuer, weil es ihn ins Unbekannte und Unbetretene vortreibt. Diese Weltanschauung hat nicht bei Hegel, wohl aber in Fichtes erster Darstellung der Wissenschaftslehre einen bezeichnenden Ausdruck gefunden, wo der ganze Weltinhalt aus dem Ringen des Ichs gegen das Nicht-Ich entwickelt und nur jenem die Kraft des Positiven zugestanden wird. Daß Fichte damit gewisse Tendenzen auch der Kantischen Philosophie zum Ausdruck gebracht hat, ist unleugbar, wenn auch gewiß beider Lehre damit nicht erschöpft ist. Aber Hegel jedenfalls hat sie von dieser Seite gesehen und beurteilt, und er wollte diese Einseitigkeit überwinden, indem er auch dem allem Soll entgegenstehenden Sein ein eigenes Recht und eine eigene Macht zugestand. Wird der ganze Gehalt in das Abenteuer und damit das tragische Ringen des Ichs gegen das Schicksal verlegt, so scheint mir die Philosophie in die Fichtesche Gestalt rückverwandelt und die Einsicht aufgegeben, daß das Soll nicht über das Sein hinauslangen kann, und daß der Held nicht nur auf das Schicksal als auf ein ihm fremdes stößt, sondern daß er ihm innerlich verbunden ist, weil es s e i n Schicksal ist, dem er begegnet. Auch Kolumbus konnte Amerika nur entdecken, weil es da war, und wenn die Natur leistet, was der Genius verspricht, so nur deshalb, weil sie es von je schon geleistet hat. Und so kann auch das gewagteste Abenteuer des Geistes auf nichts treffen, das nicht schon im Sein vorhanden wäre.

So regt Glockners neues Werk zu mancherlei Gedanken an. Wenn sie sich zum Teil als Einwände äußern, so kann das bei einem so temperamentvollen, aus dem Herzen geschriebenen Buche nicht weiter wundernehmen. Auch sie sollen ein Dank sein für die reiche Gabe, die er uns geschenkt und mit der er seine Hegel-Arbeit zu einer so schönen Vollendung gebracht hat.

Tübingen. M. Wundt.

C a r l S c h m i t t, Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols. Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg, 132 S.

Daß zwei deutsche Gelehrte von besonderem Rang ungefähr gleichzeitig Schriften vorlegen, in denen sie den Staatsbegriff in seinem Ursprung aufsuchen, Hans Freyer in seinem Essay über Machiavelli [1]), Carl Schmitt in seinem Buch »Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes«, wird man nicht für ein zufälliges Zusammentreffen erachten dürfen. Zielt auch Freyers Absicht auf die Entwickelung der Lehre des politischen Handelns und Carl Schmitt auf die Erhellung des Staatsbegriffs schlechthin — eine Differenz, in der sich die in diesen Schriften reich entfaltete wissenschaftliche Individuali-

1) Machiavelli und die Lehre vom Handeln, ZDK. Bd. 4, S. 109 ff., und derselbe, Machiavelli, Leipzig, 1938.

tät der Verfasser spiegelt und welche eine Vergleichung beider Schriften so reizvoll macht — so verbindet beide doch die Orientierung und gegenständliche Bindung an die durch den Staat beherrschte, disziplinierte und darum auch nur zu begreifende politische Welt seit dem 17. Jahrhundert, als deren Künder und Vorläufer Machiavelli zu gelten hat.

Das Ende der Mission des Staatsbegriffs ist in der Gegenwart (das Wort im weiteren Sinn genommen) oft gewünscht, gefordert, prophezeit worden, doch ist damit über die geschichtliche Situation, in der sich der Staat als politische Form heute befindet, nichts entschieden. In den damit angedeuteten Fragenbereich greift Schmitts Buch ein. Schmitt geht jedoch nicht — jedenfalls nicht ausdrücklich — von den heutigen Gegebenheiten aus, sondern er entfaltet das Schicksal des Staatsbegriffs in seiner ursprünglichen Konzeption bei Hobbes und stellt in dem »Fehlschlag des politischen Symbols« des Leviathan die Entmächtigung des Staatsbegriffs infolge seiner Auflösung von innen her dar. So ist Absicht und Arbeitsplan des Buches.

Unter Ausbreitung eines umfangreichen philologischen, theologischen und religionsgeschichtlichen Materials geht Schmitt zunächst der Symbolbedeutung und Symbolkraft des Leviathan als des teuflischen, die Menschen bedrohenden Ungeheuers von seinem alttestamentarischen Ursprung bis auf die Zeit des Hobbes nach. Dabei gelangt er zu der (überzeugenden) Feststellung, daß »im ganzen genommen in der Zeit von 1500 bis 1600 die eigentlich dämonische Kraft des (scil. Leviathan-) Bildes aufhört« (S. 39). Schmitt verteidigt damit seine schon früher (Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie XXX, S. 161 f.) vertretene, streitig gewordene Auffassung, daß es sich bei der Verwendung des Leviathan-Bildes durch Hobbes »um einen aus gutem englischen Humor geborenen halbironischen literarischen Einfall« handle (S. 43 Anm.). Dieser Umstand dürfte den breiten Raum und die subtile Akribie erklären, die das Buch den Leviathan-Deutungen bis zum 17. Jahrhundert widmet, ohne daß es schließlich auf diese Deutungen ankäme. Trotzdem folgt der Leser dem Autor gerne durch die mit allen literarischen Reizen aus überlegener Kenntnis dargebotenen ersten beiden Kapitel. Er findet zudem in ihnen den für die spätere Gedankenführung sehr wichtigen Hinweis auf die »weitgehende Abhängigkeit Spinozas von Hobbes« (S. 20 f.).

Das dritte Kapitel (S. 47 ff.) ist der Bedeutung des Leviathan-Bildes »im gedanklichen Zusammenhang und im begrifflichen und systematischen Aufbau der Staatstheorie des Hobbes« gewidmet. Hobbes selbst hat den Staat als einen deus mortalis bezeichnet und Schmitt ordnet diese dem modernen Bewußtsein befremdlich und paradox erscheinende Kennzeichnung der Situation ihrer Entstehungszeit ein, um sie als eine wesentlich polemische, gegen die unter Berufung auf Gott erhobenen Ansprüche des Papstes, der Presbyterianer und der Puritaner gerichtete zu erklären, womit das Schmitt seit langem beschäftigende und auch für dieses Buch bedeutsame Thema der indirekten Gewalten bereits anklingt. Schmitt verweist in diesem Zusammenhang auf die Parallelen zwischen dem kalvinistischen Gottesbegriff und der staatlichen Souveränität, wie sie in den Arbeiten von Beyerhaus und Buddeberg zur Darstellung gebracht sind. Er-

gänzend nachtragen ließe sich hier die interessante Bemerkung Troeltschs (»Das Wesen des modernen Geistes« in: Gesammelte Schriften, 4. Bd., S. 297 ff.): »Der Staat ist die rationelle diesseitige Vorsehung an Stelle der irrationalen göttlichen«.

Hobbes läßt die Allmacht des Staates aus dem consensus omnium hervorgehen, der dazu bestimmt ist, das urzuständliche Chaos des homo homini lupus in einer Ordnung zu überwinden. Dieser Konsensus ist, wie Schmitt einleuchtend darlegt, nicht Staatsvertrag (aus welchem der Staat hervorgeht), sondern ein anarchistischer Sozialvertrag, anläßlich dessen die souverän-repräsentative Person als Garant des Friedens zur Entstehung gelangt (S. 52). Diese souveränrepräsentative Person kommt im Staate zum Zuge. Der aus den streng durchrationalisierten Denkvoraussetzungen hervorgehende Staat aber ist notwendig ein Kunstprodukt, eine mechanische Schöpfung. Hobbes versteht den Staat als eine »von der souverän-repräsentativen Person beseelte Maschine« (so Schmitt S. 49). »Mit diesem Staat ist nicht nur eine wesentliche geistesgeschichtliche und soziologische Voraussetzung für das folgende technisch-industrielle Zeitalter geschaffen, er selbst ist bereits ein typisches, sogar ein prototypisches Werk der neuen technischen Zeit« (S. 53). Dieser Satz und die eigentümliche Verbindung, um nicht zu sagen Verschmelzung, von Mensch und Maschine stellt Hobbes und die Deutung seines Staatsbegriffs unter die erregendste und dunkelste Frage unseres Zeitalters, die Frage Mensch und Technik. Schmitt schildert das Mißlingen des Hobbesschen Staatsbegriffs in der Überwältigung der souverän-repräsentativen Person durch den Mechanismus Staat, die »machina machinarum« (Hugo Fischer). Aber er weist im vierten Kapitel darauf hin, daß das Staatsbild des Hobbes in seiner Verbindung von Person und Maschine nicht von modernen Vorstellungen her begriffen werden dürfe, denn die scharfe Scheidung von Organismus und Mechanismus, wie wir sie heute vollziehen, sei erst in der Philosophie des Idealismus, beginnend mit Kants »Kritik der Urteilskraft« entstanden. Erst jetzt seien Mechanismus und Maschine seelenlose Zweckveranstaltungen geworden (S. 61). Während für den modernen Menschen die Technik etwas rein — das heißt allen beliebigen Zwecken in gleicher Weise dienstbares — technisches darstelle, sei für Hobbes in der Maschine als Produkt höchster menschlicher Schöpfungskraft Mechanismus, Organismus und Kunstwerk zugleich enthalten. Das berührt sich eng mit Gedanken Ernst Jüngers und seiner Vorstellung der organischen Konstruktion. Neuerdings hat Reinhold Schneider zu diesen Fragen in einem meisterhaften Essay »Herz und Maschine« einen kurzen, aber gleichwohl gewichtigen Beitrag geliefert. Darin erzählt er folgende chinesische Fabel: »Ein Schüler des Konfuzius beobachtet auf einer Wanderung nördlich des Han-Flusses einen Mann, der sich die Arbeit in seinem Gemüsegarten sehr sauer werden läßt. Der Alte steigt um eines jeden Eimer Wassers willen in seinen Brunnen hinab, trägt den gefüllten Eimer in den Armen herauf, gießt ihn in den Bewässerungsgraben aus und steigt dann wieder hinab, um zu schöpfen; so bringt er bei aller Mühe nur wenig zustande. Als ihn aber nun der Philosoph fragt, warum er nicht einen hölzernen Hebel aufstelle, um mit dessen Hilfe mit viel geringerer

Mühe eine viel größere Menge Wassers heraufzupumpen, steigt dem Alten Ärger ins Gesicht: ‚Ich habe meinen Lehrer sagen hören: Wenn einer Maschinen benutzt, so betreibt er alle Geschäfte maschinenmäßig; wer seine Geschäfte maschinenmäßig betreibt, der bekommt ein Maschinenherz. Wenn einer aber ein Maschinenherz in der Brust hat, dann geht ihm die reine Einfalt verloren. Bei wem die reine Einfalt dahin ist, der wird ungewiß in den Regungen des Geistes.‘« Die Fabel stellt, wie man sich auch zu ihrer Lehre stellen mag, einen tiefsinnigen Beitrag zum Problem der Technik und, sofern wir mit Hobbes und Schmitt den Staat als Maschine sehen, der Staatstheorie der letzten dreihundert Jahre dar. Jedenfalls deckt sie einen der Gründe auf, die der Einwurzelung des Staatsgedankens in der seelischen und Gefühlswelt des Menschen entgegengewirkt haben. Schneider stellt den dämonisierenden Ausstrahlungen der Technik den Geist und die Liebe entgegen. Er hält die Bändigung der in der Technik schlummernden Dämonien aus der Substanz des Geistes und der Liebe für möglich, und glaubt den Punkt nahezu erreicht, an dem sich mit dem Ende der Faszination der Technik auch eine rein instrumentale Auffassung von den technischen Mitteln einstellt, der Mensch in die Herrschaft über die Dinge zurückkehrt. Carl Schmitt, der hier im Rahmen seines geistesgeschichtlichen Gegenstandes verbleibt, stellt und beantwortet die Frage nicht prinzipiell. Seine Ausführungen legen jedoch die Vermutung nahe, daß er die vom ausgehenden 18. und 19. Jahrhundert vollzogenen prinzipiellen Unterscheidungen zwischen »Mechanismus«, »Organismus« und »Kunstwerk« als in der Korrektur begriffen ansieht, womit er implizite gerade das Ende der instrumentalen Auffassung von der Technik ankündigen würde. In dieser Differenz zwischen Schmitt und Schneider liegt die erregendste Frage unseres Zeitalters beschlossen, die Frage nach dem Schicksal unseres Erdteils und der übrigen durch die Technik hindurchgegangenen Völker.

Für das Schicksal des Staatsbegriffs, wie ihn Hobbes verstand, ist die instrumentale Auffassung der technischen Mittel von größter Bedeutung gewesen. Denn sie machte die Maschine Staat zum wertneutralen Instrument und Kristallisationspunkt des großen Neutralisierungsprozesses, mit dem sich der Rationalismus des 17. Jahrhunderts den unfruchtbar gewordenen konzessionellen Auseinandersetzungen entzog (S. 62 ff.). Daß diese Neutralisierung nicht nur agnostische Indifferenz oder relativistisches Sowohl-als-auch oder aus der Skepsis kommende Toleranz, sondern auch echte Überlegenheit bedeuten kann, macht Schmitt an einem Satz Friedrichs des Großen (aus seinem Testament von 1752) deutlich. Die Überlegenheit der technischen Neutralität liegt in der besonderen Kraft, die sich ihr zu verbinden vermag (aber natürlich nicht zu verbinden braucht), welche alle religiösen, ethischen, moralischen und sonstigen Wertfragen nicht nur ignoriert, sondern von vornherein als unzulässig verwirft; denn für einen Staat dieser Art, der als Garant gegen das Chaos auftritt, kann es Wertsetzungen nur geben, sofern sie von ihm selbst ausgehen. Jede außerstaatliche Wertsetzung muß als Rückfall in den Zustand des Chaos erscheinen. Damit gewinnt die staatliche auctoritas in denkbar stärkster Weise durch die Hüterstellung gegenüber dem Chaos legi-

timiert, notwendig auch eine grenzenlose Reichweite in allen materiellen Wertfragen. Im Chaos verliert die veritas jeden Sinn. Darum kann die auctoritas, welche das Chaos verhindert, den Vorrang vor der veritas beanspruchen. auctoritas, non veritas. Ja, man könnte von diesen Prämissen her weiterdenkend sagen, die auctoritas sei die einzige Möglichkeit der veritas, die dem Menschen unter diesen Umständen verbleibe. Damit sind bei diesem Staate nicht nur alle sozialverbindlichen Wertsetzungen monopolisiert, wie sie das Recht beinhaltet, sondern auch alles politische Handeln geht im Staate auf, so daß dieser Staatsbegriff auch für das Völkerrecht, zumal das Kriegsrecht, wie Schmitt (S. 72 ff.) zeigt, fundamentale Bedeutung gewinnen muß. Die »Wendung zum discriminierenden Kriegsbegriff«, die Schmitt an anderer Stelle beleuchtet hat [1]), steht mit dem Zerfall der Staatskonzeption des Hobbes in engstem Zusammenhang. So fällt auf das Ungeheuer des Leviathan aus den Erfahrungen unserer Zeit noch ein später verklärender Schein echter Humanität.

Der im übrigen von Hobbes mit so großer Folgerichtigkeit entwickelte Staatsbegriff erweist sich an einer Stelle als nicht lückenlos gefügt, in der Auseinandersetzung mit der Welt der Religion, des Glaubens und des Wunders. Diesen Kardinalpunkt für das spätere Schicksal des Staatsbegriffes widmet Schmitt das fünfte Kapitel der Schrift. Da zur Zeit des Hobbes dem Monarchen die Fähigkeit zur Wunderheilung allgemein zugesprochen wurde, wofür Schmitt interessante Belege beibringt, handelte es sich hier um eine durchaus aktuelle und für den Rationalisten besonders intrikate Frage. Über ihr fällt er einer durch seinen Rationalismus veranlaßten Inkonsequenz zum Opfer. Hobbes steht dem Wunder als rationalistischer Agnostiker gegenüber. Er trägt kein Bedenken, das nun einmal anerkannte Wunder in die auctoritas als summa potestas einzubeziehen. Und zwar tut er es so, daß er der souveränen Staatsgewalt das Recht zuerkennt, darüber zu entscheiden, was als Wunder zu gelten habe, was Glaube sei. Insoweit bleibt er konsequent im Rahmen der Anlage seiner Staatskonzeption. Aber hier spielt ihm sein Rationalismus einen Streich. Hier macht er einen Vorbehalt zugunsten der privaten Vernunft, indem er es dem Einzelnen freistellt, zu derartigen staatlichen Entscheidungen eine private Meinung zu haben. Damit ist, so argumentiert Schmitt, der verhängnisvollen Unterscheidung von außen und innen der Zutritt zum Staatsbegriff des Hobbes eröffnet worden. Tritt diese Inkonsequenz bei Hobbes selbst auch nur peripherisch auf, so bot sie doch die Möglichkeit eines Einbruchs in seine Staatskonzeption, der sie von innen her aufsprengen und im Prinzip zerstören konnte. Dieser Einbruch wurde von Spinoza im 19. und 20. Kapitel seines Tractatus theologico-politicus vollzogen. Spinoza verlegte den Hauptakzent auf die Vorbehalte der individuell-privaten Sphäre, die bei ihm den Rang des eigentlich konstitutiven Elementes gewinnt, womit der Staat in die zweite Stelle verwiesen wird. Damit ist die Bahn frei für

---

1) Die Wendung zum discriminierenden Kriegsbegriff (Schriften der Akademie für Deutsches Recht, Gruppe Völkerrecht) München, 1938.

den von innen her aufgespaltenen, in feste Schranken verwiesenen Staat der späteren Zeit, zumal des 19. Jahrhunderts. Die Umkehrung des Verhältnisses von Außen und Innen hat den Staatsbegriff des Hobbes zerstört. Auch das, was nunmehr als Staatsbegriff verblieb, beschränkt auf das »Außen«, die öffentliche Sphäre, war zum Untergang verurteilt. »In dem Augenblick, in dem die Unterscheidung von innen und außen anerkannt wird, ist die Überlegenheit des Innerlichen über das Äußerliche und damit die des Privaten über das Öffentliche im Kern bereits entschiedene Sache« (S. 94). Diese Feststellung Schmitts ist von größter Tragweite. Nur ließe sich die Frage stellen, ob es darauf ankommt, daß die Unterscheidung anerkannt (also wohl von der Staatsgewalt selbst anerkannt) wird, ob es nicht genügt, daß sie vorhanden und dem allgemeinen Bewußtsein präsent ist.

Gleichwohl ist mit dieser Denaturierung der von Hobbes gegebenen Staatskonzeption deren geschichtliche Wirkung nicht erschöpft. Wie stark sie tatsächlich auf den Rechtsstaat des 19. Jahrhunderts nachgewirkt hat, zeigt Schmitt im 6. Kapitel an zahlreichen Hinweisen und Beispielen, unter denen die Bemerkungen zu Feuerbachs Anti-Hobbes und zur Genesis des Satzes nulla poena nullum crimen sine lege als besonders instruktiv hervorgehoben sein mögen.

Schmitt hat die Bemühung des alttestamentarischen Fabeltieres durch Hobbes als einen Einfall bezeichnet und nachgewiesen. Aber er teilt nicht den rationalistischen, kühlen Humor, der Hobbes zur Wahl des Titels bestimmte. Für Schmitt bedeutet die Beschwörung eines so mächtigen Symbols wie das des Leviathan die Mobilisierung gewaltiger mythischer Kräfte, die dem Denken, allen Vorstellungsbildern und Begriffen entrückt, mit einer solchen Beschwörung in Aktion kommen und jenseits aller Maße menschlicher Kraft ihr Werk verrichten. So hat das Symbol des Leviathan die indirekten Gewalten geeint und gegen die Gedankenwelt des Hobbes geschlossen ins Treffen geführt. Der Mythus des Leviathan, die von ihm aufgerufenen Mächte, haben sich gegen Hobbes selbst gerichtet. Der Fehlschlag seines Symbols ist sein Untergang geworden. Das ist seine Tragik. Inzwischen ist auch die mythische Kraft des Leviathan-Symbols erloschen. »Die Einheit von Gott, Mensch, Tier und Maschine, die der Leviathan des Hobbes darstellt, wäre allerdings wohl die totalste aller menschlich faßbaren Totalitäten. Aber für eine von der Maschine und der Technik hergestellte Totalität würde ein dem Alten Testament entnommenes, ungefährlich gewordenes Tierbild kein einleuchtendes Symbol oder Zeichen abgeben. Auf die Denkart einer totalen Technik macht der Leviathan keinen unheimlichen Eindruck mehr« (S. 124 f.). Hinter dem erstorbenen Symbol tritt die Gestalt und das Werk des Thomas Hobbes heute klarer hervor, als sie die vorangegangenen Jahrhunderte sahen. Schmitt feiert ihn am Schlusse des Buches als wahren *πρόμαχος* gegen die »trüben Distinktionen der indirekten Gewalten« als »echten Lehrer einer großen politischen Erfahrung«.

Die Würdigung dieses bedeutenden Buches — die übrigens auf den Gesamttenor beschränkt bleiben und Einzelheiten außer Betracht lassen soll — würde es sich allzu leicht machen, wenn sie bei dem Lobe der formalen Qualitäten stehen bliebe. Die überlegene Beherrschung

des geistesgeschichtlichen Materials, die nicht nur geistvoll-elegante, sondern auch suggestiv zwingende Darbietung dieses Materials unter Orientierung an Gesichtspunkten, die echte politische Einsichten sind — alles das stellt dieses Buch in die stattliche Reihe von Schriften, die mit der Diktatur, der Politischen Romantik und der Politischen Theologie glanzvoll beginnt. Der sachliche Wert des Buches in der wissenschaftlichen und politischen Situation unserer Zeit bestimmt sich nach seiner Beweiskraft in der Sache.

Gegenstand des Buches ist nicht nur die Staatskonzeption des Hobbes, sondern, wenn wir Schmitt richtig interpretieren, der Staatsbegriff überhaupt. Denn der Staatsbegriff beginnt für Schmitt nicht nur mit Hobbes, sondern er ist auch durch dessen Konzeption ein für allemal bestimmt. Das Schicksal des Leviathan wird damit zum Schicksal des Staatsbegriffs. Das mag vielen Lesern als eine willkürliche Verengung des Staatsbegriffs erscheinen. Aber gegen diesen Einwand ist das Buch in Schutz zu nehmen. Von den vielen denkbaren Legitimierungen einer führenden, regierenden und verwaltenden politischen Gewalt ist in der Tat die rationalistische klar abgehoben. Sie hat Hobbes gegeben, und für die von ihm entwickelte summa potestas behält Schmitt den Ausdruck Staat vor. Dagegen ließen sich vielleicht Einwendungen erheben, aber nachdem erkannt ist, was gemeint ist, wäre eine Auseinandersetzung darüber nur noch von terminologischer Bedeutung.

Die rationalistische Legitimation des Staates ist bisher nirgendwo in einer auch nur annähernd gleich geschlossenen und eindrucksvollen Darstellung zusammengefaßt worden wie in dem Buche. Das ganze Gewicht der Darstellung ist auf das spezifische Merkmal des Hobbeschen Staatsdenkens verlegt, das wir als Extremismus bezeichnen möchten. Die rationalistische Konsequenz treibt Hobbes dazu, allenthalben an die äußersten Grenzen der Möglichkeiten vorzustoßen (oder sie gar zu überschreiten?): in der Kombination von Mensch, Maschine und sterblichem Gott, in der Einbeziehung des Wunders in die summa potestas. Die Frage liegt nahe und sie drängt sich bei der Lektüre des Buches immer wieder auf, ob es möglich ist, die politische Formgebung de extremis zu entwickeln, ob sie nicht in der Mitte der Lebenswirklichkeiten ihren geistigen Ort haben müßte. Jedenfalls ist der Leviathan in seinem extremistischen Charakter ein ganz und gar unenglisches Buch und die auch von Schmitt betonte Tatsache, daß Hobbes, der das Buch für sein von der Revolution geschütteltes Vaterland schrieb, in seinem Volke keine Gefolgschaft fand, erscheint damit als nur zu selbstverständlich.

Trotzdem ist die Staatstheorie von Hobbes kein barocker Einfall eines Sonderlings, sondern sie hat ihre Größe darin, daß sie die Denkelemente einer Epoche sozusagen zusammenfaßt und an einem zentralen Gegenstand folgerichtig bis zu den letzten Konsequenzen zur Wirkung bringt. Darin ist sie das Ur- und Abbild aller politischen Theorie des Rationalismus für das 17. Jahrhundert wie für alle Zeiten. Schmitts Darstellung, die zeigt, daß das Staatsbild des Hobbes trotz dem vor nichts zurückschreckenden Willen zur Konsequenz schließlich doch eine wenn auch zunächst unauffällige Inkonsequenz aufwies, daß diese Inkonsequenz es von innen zerstörte und daß es schließlich

an dem Mythus des Leviathan zugrunde ging, gewinnt damit den Rang einer paradigmatischen Belehrung. Die Inkonsequenz im Leviathan ist nicht ein Denkfehler des Autors, sondern sie ist das Schicksal der rationalistischen Staatskonstruktion als solcher, die eben doch nicht bei der Maschine auskommen kann, sondern dem Menschen noch ein Reservat offenhält. Die Überwältigung der Hobbeschen Staatskonzeption durch die irrationalen Mächte zeigt die begrenzte Mächtigkeit der ratio im geschichtlichen Raum; der Griff der ratio nach dem Staat als der stärksten geschichtlich-politischen Potenz mißlang und mußte mißlingen. Insoweit ist das Buch von Schmitt abschließend und endgültig.

Die summa potestas des Hobbes legitimiert sich an dem Schauder, den die Vorstellung des Urzustandes auszulösen vermag. In dem Maße, in dem dieser Schauder sich verliert, geht auch die summa potestas ihrer Legitimation verlustig. Damit scheint mir das Hobbessche Staatsbild im geschichtlich-politischen Raume von vornherein lokalisiert. Im 18. Jahrhundert ist bereits, wie im politischen Schrifttum Rousseau zeigt, dieser Schauder ins Gegenteil umgeschlagen, eine Wendung, von der ein ganzes fortschrittsgläubiges Jahrhundert gelebt hat. Das ist kein Einwand gegen Schmitt, denn dieser Fortschritt wollte ja eben nicht den Staat, sondern eine den Staat schließlich überwindende Sozialordnung, aber es soll doch auf ein Moment hinweisen, das vielleicht zu Unrecht in der Komposition seines Buches zurücktritt.

Ist der Epilog auf den Leviathan zugleich der Epilog auf den Staat? Schmitt äußert sich dazu nicht prinzipiell, aber die letzten Kapitel des Buches legen die Vermutung nahe, daß er so verstanden sein will. Das wäre freilich nur unter der Voraussetzung einleuchtend, daß sich das Phänomen Staat, wie es seit dem 17. Jahrhundert für die europäische Geschichte bestimmend wird, geistesgeschichtlich auf die von Hobbes entwickelten Lehren reduzieren ließe. Die subtilsten Untersuchungen über die Beeinflussungen der geschichtlichen Abläufe durch die Staatstheorie im allgemeinen und Hobbes im besonderen würden an den Unkontrollierbarkeiten und Dunkelheiten scheitern müssen, in denen die Geschichte ihre Geheimnisse verbirgt. Welchen Anteil die Gedanken des Hobbes etwa an der Entstehung des brandenburgisch-preußischen Staates über Pufendorf oder auf anderem Wege genommen haben, ob ein solcher Anteil in nennenswertem Umfang überhaupt bestanden hat, alles das wissen wir nicht präzise und können es nicht wissen. Jedenfalls aber bietet dieses Brandenburg-Preußen das Beispiel eines Staatswesens dar, das die Unterscheidung des Innen und Außen von Beginn an nicht nur gekannt, sondern mit äußerster Sorgfalt entwickelt und beachtet hat. Der rückschauende Blick fällt hier freilich in der Regel auf die brillanten Bonmots, die uns in großer Zahl von Friedrich dem Großen überliefert sind. Wesentlich fruchtbarer sind hier aber die zahlreichen Auslassungen des Großen Kurfürsten und etwa noch Friedrich Wilhelms III., welche die Grenzscheide zwischen dem Innen und Außen zum Gegenstande haben. Vor allem die des Großen Kurfürsten, der sozusagen den Raum des brandenburgischen Staates ohne traditionale Vorgegebenheiten und ohne direktes Vorbild erst abstecken mußte,

sind Zeugnisse einer ständigen Zwiesprache mit dem Gewissen und von einer dem konkreten Anlaß durchaus entrückten Gültigkeit. Wenn uns von Friedrich Wilhelm III. überliefert ist, daß er mit tiefem Unmut den Bürgern von Elbing verwehrte, die Pferde seines Wagens auszuspannen, und ihn im Triumph in die Stadt einzuholen (»Ist unter des Menschen Würde, Dienste von Tieren zu verrichten. Habe meine Untertanen zu lieb, kann und darf solche Erniedrigung nicht annehmen«), so bricht in diesem harmlosen Zwischenfall eine ganze, und zwar die genuin preußische Staatsmetaphysik hervor. Und es war nicht die geringste Weisheit dieser Staatsmetaphysik, daß sie Mensch und Tier zu unterscheiden wußte. Aber auch dieses Preußen ist tot. Es ist mit, vielleicht sogar an Hobbes gestorben. Wer kann es wagen, dem Staate eine Prognose zu stellen?

Königsberg i. Pr. Ernst Forsthoff.

K u r t K a ß l e r, Nietzsche und das Recht. Verlag Ernst Reinhardt, München 1941.

Kaßler hat es in überzeugender Art unternommen, mit den Vorurteilen aufzuräumen, die noch immer gegen die Nietzschesche Ideenwelt vorherrschen. »Man hat Nietzsche mit Recht den Anwalt des Lebens genannt, und zwar in dem Sinne, daß er gegen alle Erscheinungen des Lebensniedergangs dessen Wachstum, Erhöhung, Rechtfertigung und Bejahung betont und fordert« (S. 18). »Er bekennt sich nur zum Evangelium des Lebens. Heiden sind nach ihm alle, die zum Leben ja sagen, denen Gott das Wort für das große Ja zum Leben ist« (S. 17). »Die Griechen haben nach Nietzsche zuerst das Chaos zu organisieren verstanden, sich selbst auf ihre echten Bedürfnisse zurückbesonnen und die Einhelligkeit zwischen Leben, Denken, Scheinen und Wollen als Kultur erkannt und gepflegt« (S. 23). Sehen wir hier nicht den großen Synthetiker Nietzsche, den man mit Unrecht nur als den Zertrümmerer von moralischen Ordnungen hinzustellen versucht hat?

Weiter Kaßler: »Es ist überraschend und auffällig, daß von den Nietzeschen Gedanken auch seine familienrechtlichen, insbesondere das Eherecht berührenden, wenig bekannt sind und überdies meist falsch beurteilt und verstanden werden. Von der Schrift des Juristen Düringer (1906), die eine starke Verkennung und Verzerrung Nietzschescher Ideen verrät, bis zur Gegenwart werden immer wieder haltlose Angriffe gegen Nietzsches Stellung zur Frau und zum Verhältnis der Geschlechter zueinander erhoben« (S. 55). Er zitiert: Die Emanzipation des Weibes, von den Frauen selbst gefordert und betrieben, hat eine zunehmende Schwäche und Abstumpfung der allerweiblichsten Instinkte zur Folge und zerstört den Glauben des Mannes »an ein im Weibe verhülltes grundverschiedenes Ideal, an irgendein Ewig- und Notwendig-Weibliches« (S. 58). Das willkürlich aus dem Zusammenhang gerissene Wort im Zarathustra: »Du gehst zu Frauen, vergiß die Peitsche nicht!« ist gegen Nietzsche ganz grundlos ausgespielt worden. Dieser Ausspruch, der nur symbolisch die von Nietzsche betonte gelegentliche Notwendigkeit andeutet, daß der Mann als der Herr im Hause handeln und auftreten muß, verliert alle scheinbare Härte, wenn man das ganze Kapitel »Von alten und jungen Weiblein« verständig und zusammenhängend liest.

Nietzsche erzählt, daß ein altes Weiblein selber Zarathustra — also figürlich gleichsam ihm — zum Danke für das viele Artige, das er über das Weib gesagt hat, diesen Rat gibt, ihn eine kleine Wahrheit nennt, für die es doch alt genug sei (vgl. S. 60 f.).

Für alle Zeiten, erklärt Nietzsche, sind die Instinkte des Weibes »als die Schutzwehr der zukünftigen Generation unbezwinglich«. Wer darf es wagen, angesichts dieses feinen und verstehenden Nietzsche-Wortes noch einen Stein gegen ihn als Frauenverächter zu erheben?

In dem Kapitel »Nietzsche über Rasse und Vererbung und deren Einflüsse auf das Recht« (S. 65 ff.) wendet sich Kaßler an den Kreis der Mediziner. Biologie ist hier die Wurzel Nietzschescher Gedanken, die sich mit maßgeblichen Forderungen der modernen Rassenhygiene berühren, obwohl Nietzsche die Mendelschen Gesetze noch nicht kennt und die biologischen Erkenntnisse zu seiner Zeit vielfach noch unklar und unbestimmt waren. Nach jahrhundertelangem Vergessen und Verkennen der nordisch-germanischen Ehe- und Sippengesetze hat Nietzsche eben doch als erster Geschichts- und Kulturphilosoph seiner Zeit das wichtige Problem der Rasse wieder erkannt und seinen Zeitgenossen zum Bewußtsein zu bringen versucht.

Das griechische Altertum wird immer wieder als Vorbild arischer Empfindungen gegen das jüdische Sündengefühl, das dann Eingang in alle christliche Moralität gefunden hat, hervorgehoben. Das Griechentum war nach Nietzsche eine Welt ohne Sündengefühle. Bereits in seiner Jugendschrift »Die Geburt der Tragödie« stellt er die arische Prometheussage dem jüdischen Sündenfallmythos gegenüber. Die Prometheussage erklärt er als ein ursprüngliches Eigentum der gesamten arischen Völkergemeinde und ein Dokument für deren Begabung zum Tragischen. Der herbe Gedanke der Würde (Goethe: »Hier sitz ich, forme Menschen nach meinem Bilde«), die dem gegen die Götter frevelnden Prometheus zuteil wird, sticht gegen den semitischen Sündenfallmythos seltsam ab, in dem die Neugierde, die lügnerische Vorspiegelung, die Verführbarkeit, die Lüsternheit . . . als der Ursprung des Übels angesehen wurden. Von den Ariern wird der Frevel als Mann, von den Semiten die Sünde als Weib verstanden. Den innersten Kern der Prometheussage erblickt Nietzsche in der heroischen Notwendigkeit des Frevels für das titanisch strebende Individuum im Kampf um Menschengröße.

Im Kapitel »Nietzsche und die soziale Frage« (S. 79 ff.) führt Kaßler aus: Die im Nietzscheschen Schrifttum häufig vertretene Ansicht, daß Nietzsche als Philosoph der Rangordnung, des Aristokratismus, einer Unterscheidung von Herrenkaste und Herdenschicht, einer Lehre von Genie und Übermenschen kein Verständnis für Sozialismus im Sinne von Ausgleich und Verständigung der einzelnen Volksschichten, Stände und Klassen seiner Zeit gehabt habe, ist falsch. Die schwer auszurottende Legende seines angeblichen Individualismus, wonach der Einzelne stets gegenüber der Rasse, dem Volk und dem Staat recht zu behalten scheint, erschwert eine gerechte Klärung der Stellung Nietzsches zur sozialen Frage. Es finden sich jedoch vor allem im »Willen zur Macht« zahlreiche

Stellen, in denen er das Gemeinschaftliche höher stellt als das Individuelle und die Bedeutung der gemeinschaftlichen Werte und Kräfte in Rechtsformen wie Familie, Ehe und Eigentum, in Sprache, in Zusammenfassung zu Stämmen und Völkern, dem Individuellen gegenüberstellt. »Wir sind mehr als individuell, wir sind die ganze Kette noch, mit den Aufgaben aller Zukünfte dieser Kette«, sagt Nietzsche im »Willen zur Macht«. Diese betonte Eingliederung und Verbindung des Einzelnen mit der Gemeinschaft für Vergangenheit und Zukunft hat er biologisch erfaßt; ihre staatspolitische Verwirklichung konnte er, hineingestellt in die politische Lage seiner Zeit und des damaligen Deutschlands, nicht ahnen; sie ist das politisch und weltanschaulich Neue des Nationalsozialismus, dessen ganze Tragweite in früheren Zeiten ganz unvorstellbar war.

»Es wird eine dankenswerte Aufgabe der Zukunft sein, Nietzsches staatspolitische Gedanken, die alle seine Werke, aber ohne festen Zusammenhang und ohne systematische Ordnung durchlaufen, in ausführlicher Darstellung zusammenzufassen«, schreibt Kaßler (S. 89) am Beginn seines Schlußkapitels. Und hier liegt wohl überhaupt der Schlüssel für das bisherige Mißverständnis, das Nietzsche im deutschen Volke entgegengebracht wurde. Nietzsche hat seine weltumspannenden und fruchtbaren Gedanken nicht mehr zusammenfassen können, sie stehen aphorismenartig vor unseren Augen und es bedarf noch vieler Autoren wie Kaßler oder auch Würzbach (der kürzlich das Vermächtnis Friedrich Nietzsches in neuer Ordnung seiner z. T. unveröffentlichten Aufzeichnungen herausbrachte), um diesen großen deutschen Geist endlich seinem Volke nahezubringen, diesen Geist, der ihm seinen Führer vorgezeichnet hat.

Gießen. Hans Storck.

Gesamtausgabe von Joh. Gottfried Herders Briefen.

Die Herderstiftung in Weimar plant eine Gesamtausgabe von J. G. Herders Briefen, die mit Unterstützung öffentlicher Stellen im Verlag Junker u. Dünnhaupt in Berlin erscheinen soll. Alle Besitzer von handschriftlichen Originalbriefen von und an Herder und Karoline Herder, geb. Flachsland, werden gebeten, den Herausgebern von ihrem Besitz Mitteilung zu machen. Zuschriften werden erbeten an die Herausgeber:

Dr. Hans Schauer, Oberstudiendirektor in Mühlhausen (Thür.), Bei der Marienkirche 6; oder:

Dr. Hermann Blumenthal, Bibliotheksrat an der Landesbibliothek, Weimar, Belvedere-Allee 22 a.

DIE PHILOSOPHISCHEN IDEEN UND DIE FORMEN DER KUNST

VON

VINZENZ RÜFNER (BONN).

Der echte Künstler schafft aus einem unbewußten oder doch nahezu unbewußten Gefühl der Wertung heraus seine Werke. Er legt einen Maßstab des Schönen an, ohne sich darüber Rechenschaft zu geben, warum nun gerade dieser Stil, diese Sicht als dem inneren Bedürfnis entsprechend zu gelten hat, eine andere Schau dagegen abgelehnt werden muß. Der Kunsthistoriker kann dann nach der Art der künstlerischen Bewältigung des Materials und nach den der Darstellung für wert befundenen Vorwürfen den Stil der Zeit bestimmen.

Kein wirklich großer Künstler hat sich diesem inneren Auftrag, den ihm seine Zeit erteilte, entzogen. Wo dies scheinbar geschah, ist er ein noch unverstandener Bahnbrecher des Kommenden gewesen. So ist der Künstler in seinem mehr oder minder unbewußten Schaffen gleich der unbewußten Bindung des Wissenschaftlers an seine jeweilige Forschungsmethode das Organ tieferer Zusammenhänge. Er ist Träger übergreifender geistiger Gehalte, die sich auch sonst ihren Ausdruck schaffen und in allen Hochkulturen vor den Grenzen von Nation und Staat nicht Halt machen. In der Art der Ausführung aber erweist sich der Künstler ebenso wie der Wissenschaftler, der Staatsmann usw. als Vertreter seines Volkes, seiner Rasse, seines Stammes und der jeweils zugehörigen Landschaft. Gerade an der Ausführung der künstlerischen Ideen läßt sich dies nachweisen. Je mehr aber die Weltanschauungen in ihren bezeichnenden Unterschieden verstanden werden, desto klarer wird es, daß ihr besonderes Bildungsgesetz auch die Form des Kunstwerks bestimmt [1]). Daher ergibt sich die Frage nach dem Zusammenhang der künstlerischen und philosophischen

1) Vgl. M. Wundt, Literaturwissenschaft und Weltanschauungslehre. In: Philosophie der Literaturwissenschaft, hrsg. von F. Ermatinger 1930, S. 414.

Ideen, die in der künstlerischen Schöpfung gleichsam plastische Gestalt gewonnen haben.

I.

Schon bei der Grundlegung der abendländischen Philosophie sehen wir Kunst und Philosophie bei den Griechen in ein inneres Verhältnis treten. Mit dem Erwachen der griechischen Ideenlehre und der Reflexion über das Eidos, das in einer Umwendung des natürlichen Blicks sichtbar wird, gibt die griechische Kunst jene Komponenten auf, die der Tastwelt angehören und erhebt sich zur Schaubarkeit fürs Auge. Die Bindung an die Tastwelt, die für alles kindliche und primitive Zeichnen und Formen eine Rolle spielt — Heinrich Schäfer hat sie an der ägyptischen Kunst nachgewiesen —, entfällt in Griechenland um das Jahr 500 v. Chr. [1]). Etwa zur gleichen Zeit wird für uns die pythagoreische Reflexion über die im Kosmos waltenden Verhältniszahlen faßbar. Die Pythagoreer kamen nach dem Bericht des Aristoteles zu der Überzeugung, daß die mathematischen Prinzipien die Urgründe alles Seienden sind. Alles sollte seiner Natur nach den Zahlen nachgebildet sein. Die Zahl war ihnen das Erste im Aufbau des Seins (der Phy-sis, was stammverwandt ist mit Bau). Das ganze Weltgebäude galt ihnen als Harmonie und Zahl. Näherhin waren es Zahlenverhältnisse, denen sie in der Musik, Mathematik, Astronomie und Ethik nachspürten. Daß sie auch sonst als Prinzip künstlerischen Schaffens gegolten hätten, ist anzunehmen, aber uns nicht direkt überliefert.

Mit Platons Philosophie kommt dann ein neues Moment hinzu. Das ist der Zwiespalt von Ideal und Wirklichkeit. In dieser irdischen Welt gibt es nur die schattenhaften Abbilder des Urschönen und des Urwahren, das in eine überirdische Welt verlegt wird. Schönheit und Ebenmaß konnte Platon nicht der sinnlich realen Welt der Sinne entnehmen. Er suchte und fand sie daher in der Welt des reinen Geistes und der Ideen. Wie aber das schaubare Urbild die Wirklichkeit übertrifft, so haben auch die griechischen Künstler, die zu Platons Zeit ihre Werke schufen, ein Idealbild der Wirklichkeit gestaltet. Eine unmerkliche Feinheit in der leichten Vergrößerung des Gesichtswinkels, der die Stirn etwas mehr hervortreten und die übrigen Sinne ebenso zurücktreten läßt, zeigt in den

---

1) Diese Bindung gilt auch heute noch bei allen Menschen, zu denen der Einfluß der griechischen Kunst nicht gedrungen ist. Vgl. Heinrich Schäfer, Grundlagen der griechischen Rundplastik, 1921. Auch an die Logoslehre sei erinnert. Logos ist abgeleitet von λέγειν, was ursprünglich zählen bedeutet. Logos gibt also u. a. das vernünftige Maßverhältnis an, das bei allem Fluß des Werdens feststellbar ist.

Gestalten des Festzuges vom Parthenon die griechische Vorherrschaft des Gedankens gegenüber der Begehrlichkeit der anderen Sinnesorgane an. Wie Platons Seelenlehre das Sinnliche unter das Logistikon unterordnet, so darf hier das Gebiß als Sinnbild der tierischen Begehrlichkeit nicht vorspringen. Darin ruht ein tiefer Sinn, und es ist erstaunlich, wie fein der Unterschied zwischen Idee und Wirklichkeit, niederer sinnlich-tierischer und höherer geistig-menschlicher Welt zum Ausdruck gebracht ist, ohne daß man eine vergleichende Anatomie gehabt hätte, die uns heute zur Verfügung steht.

Die Ideen sind aber bei Platon zugleich das Urmaß. Das Wesen des Guten, Maß und Schönheit werden bei ihm [1]) zusammen genannt. Wahrheit, Symmetrie und Schönheit formen zusammen das Gute. Während der Stoff und die ihm zugrunde liegenden Kräfte ein Mehr oder Weniger, ein Schneller und Langsamer zulassen, immer fließend und nie feststehend sind, bringt die Zahl, indem sie das Unbegrenzte festlegt und das Unähnliche ausscheidet, Ordnung und Harmonie in das Sein. Das ist ein Gedanke, der schon die Pythagoreer bewegte. Durch Maß und Begrenzung wird das ewig Wandelbare zum Sein geführt. Daher wird auch von Platon den geometrischen Gestalten, die die mathematischen Gesetze darstellen, Schönheit in sich zugesprochen. Ihre Betrachtung gewährt eine eigentümlich reine Lust. Ihre Schönheit aber stammt aus der Symmetrie. Von hier aus begreifen wir, daß der gleichzeitig geschaffene griechische Tempel, daß die Säulenhalle und schon die einzelne Säule die Macht der Symmetrie offenbaren.

Wir wissen, daß auch in der Architektur des 4. vorchristlichen Jahrhunderts Erörterungen über Schönheit, Symmetrie und die rechten Proportionen angestellt wurden. Dies wird uns z. B. von Polyklet aus Sikyon überliefert [2]). Er war der Erbauer jenes berühmten Theaters in Epidauros, das von Pausanias wegen seiner Harmonie und Schönheit gepriesen wurde, so daß kein Baumeister dem Polyklet an Harmonie und Schönheit es gleichtun könne [3]). Auch bei Platon stehen Proportion und Ebenmaß (*ἀνάλογον καὶ σύμμετρον*) nebeneinander [4]). Die Proportion drückt in Zahlen aus, was in der Symmetrie räumlich angeschaut werden kann. In der Musik

1) Vgl. z. B. Philebus 64 e. Der Gedanke des Maßes ist entscheidend für Platons Denken in allen Phasen seiner Entwicklung. Dazu vergleiche man die Zusammenstellung über die *μετριότης* in R. G. Burys Ausgabe des Philebus. Cambridge 1897, S. 175 und 195 ff.

2) Vgl. dazu Adolf Trendelenburg, Das Ebenmaß, ein Band der Verwandtschaft zwischen der griechischen Archäologie und griech. Philosophie. In: Kleine Schriften II, S. 316 ff.

3) Pausan. Graeciae descriptio II. 27. 5.

4) Timaeus 69 b.

ergibt sich so, wie schon die Pythagoreer wußten, der Einklang der Töne und im Tanze die Eurhythmie der Gymnastik [1]). Symmetrie und Proportion spielen daher als unbewußtes Zählen in Platons Denken eine große Rolle. Bei der begrifflichen Definition läßt sich das zu bestimmende Sein letzten Endes nach der Anzahl der Schritte, die es von dem Ureinen und wahrhaft Seienden trennen, gleichsam abmessen, abzählen [2]). Gott hat ja bei der Weltschöpfung den Kräften des Stoffes in sich und zueinander Maß und Ebenmaß eingebildet. Die Elemente wurden von ihm in Proportionen gefügt, damit sie durch das vollendetste Band sich miteinander einigen. Gott schafft der Materie das Ebenmaß des Lebens ein und gliedert so die Seele des Kosmos in harmonischer Weise. Auch in der Bildung des Menschen sind Harmonie aller Teile und das Ebenmaß der Bewegungen von höchster Bedeutung. Wir sehen das am Aufbau des Staates, wo das richtige Verhältnis der Teile in der alle Zweiheit überwindenden und ausgleichenden Gerechtigkeit gesucht wird. Aber schon die Sophrosyne, die Tugend des rechten Maßhaltens, durch die die Schwächsten zusammenstimmen mit den Stärksten, ist ein wichtiger Faktor zur Harmonie des Ganzen. Diese Ineinsstimmung ist von Platon in seinem Staat außerordentlich hochgeschätzt worden.

Wenn darum von Platon das Wort überliefert wird, daß Gott immer Geometrie treibe, so heißt das, daß die Dinge in geometrischen Proportionen geschaffen und in ihrer inneren, harmonischen Struktur ihr göttliches, unveränderliches und künstlerisch schönes Wesen offenbaren, das der Mensch nicht verändern, sondern nur staunend hinnehmen kann. Nicht der Mensch ist daher für Platon, der sich in seiner Altersspekulation immer tiefer in diese Proportionen hineinvertiefte und die Ideen direkt als Zahlen bezeichnete, das Maß aller Dinge, sondern Gott: *ὁ θεὸς μέτρον ἁπάντων* [3]). So wird das Prinzip des Maßes auch sittlich bedeutsam und durchzieht den Makro- und Mikrokosmos.

Aristoteles, Platons größter Schüler (gest. 322), hat sich in der Herausarbeitung seiner philosophischen Grundprinzipien von Materie und Form direkt am künstlerischen Schaffen orientiert [4]). Auch Zweckursache und Wirkursache tragen den Stempel des künstlerischen Gestaltens an

---

1) Nomoi, VII, 795.

2) Dies hat Julius Stenzel (Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles, 1924) überzeugend nachgewiesen, wodurch sich die schon von Platons Schülern unverstandene Bezeichnung des Guten und des allumfassenden Ureinen erklärt. Siehe Aristoxenus harmon. elem. II. init.

3) Nomoi IV, 716 c.

4) Vgl. Hans Meyer, Natur und Kunst bei Aristoteles, 1919.

sich. Wie nämlich der Baumeister die künstlerische Idee des Hauses oder des Kunstwerkes in sich trägt, um sie dem Material aufzuprägen, so verfährt auch die Natur in ihrem Gestalten und Wirken. In beiden Fällen wird durch ein geistig-intelligibles Prinzip die Bewegung, d. h. Veränderung des entsprechenden Materials herbeigeführt. Die geistige Befähigung des Künstlers und die materielle Eignung des Stoffes treten sich gegenüber. Da steht der Holzblock oder der rohe, unbehauene Marmor. Dadurch, daß der Künstler die geistige Idee an das Material heranbringt, wird daraus die Zeus- oder Hermesstatue. Der Künstler hatte also den Endzweck schon von vorneherein als geistiges Moment in sich. Genau so macht es nun auch nach Aristoteles die Natur. Auch sie hat in dem Formungsprinzip, der Entelechie ein inneres Bild der Schönheit in sich, das der letzte Zweck aller Tätigkeit ist. Wenn nun dieses Ideal der Schönheit nicht erreicht wird, so liegt es nicht an dem geistigen Sinn- oder Formprinzip, sondern eben am Material. Da nun auch die Natur nach künstlerischen Bauprinzipien verfährt, so ist alle Kunst Nachahmung der Natur. Dies ist natürlich nicht im Sinne eines sklavischen Abbildens oder des Naturalismus zu verstehen. Natur (Physis) ist noch nicht die reale Verwirklichung. Dazu gehört ja auch noch der Faktor der Materie, auf dessen Schuldkonto alles Fehlerhafte abzuladen ist; denn die Materie stellt gemein griechisch das *μὴ ὄν*, d. h. das Nichtseinsollende dar. Die Natur (Physis) ist also der Gesamtinhalt der idealen Bau- oder Formprinzipien. Dies zeigt sich noch im Begriff der Verwirklichung. Hier greift die Entelechie (*ἐντελέχεια*) ein. Sie trägt die geistigen Strukturformen gleich dem Baumeister in sich und lenkt die rechte Ordnung und Entfaltung der Teile. Die Entelechie, die das Ziel in sich hat, ist die lebendig-plastische Struktur, die insbesondere jedes Übermaß vermeidet. Auch die griechische Kunst hält sich fern vom Formlos-Unbegrenzten und hat ebenso wie die griechische Philosophie den Horror vor dem Unendlichen. Sie hält Maß. Das ist jenes Maß, das in der aristotelischen Bestimmung über das erste unbewegte Sein hindurchblickt; denn ins Unendliche kann es in der Reihe der Bewegungen nicht weitergehen, was für Aristoteles ein oberstes göttliches Weltprinzip beweist. Dieses Maß tritt auch in der Lehre von der rechten Mitte der Tugenden und als tragendes Mittelglied im logischen Schlusse deutlich hervor. Je nach der Sachlage ist entweder der arithmetische Ausgleich oder die geometrische Proportion in der Bestimmung der kommutativen bzw. distributiven Gerechtigkeit am Platze. Der griechische Tempel kannte daher — im Gegensatz etwa zum ägyptischen — kein Übermaß. Wie ganz anders doch dort, wo das Göttliche das ganz unsagbar menschenferne Sein darstellt und ein a b s o l u t Metaphysisches,

wie in der maßlosen Welt Asiens, dominiert. Schon die griechischen Dichter haben diese maßlose Welt Asiens im Gegensatz zum griechischen Kosmos erlebt. So ist der Gedanke des Maßes an die Nähe des Göttlichen und Geistigen zum Menschen geknüpft. Der Logos äußert sich im Sein selber oder macht doch seinen Einfluß geltend als Urvorbild des endlichen Seienden. Da aber der Logos der griechischen Philosophie in typischen, allgemeingültigen Formen sich äußert, so wird in Kunst und Philosophie alles Individuelle nur als Darstellung des Typus — und niemals als individuelle Form — gewertet. Wie aber alles Typische zunächst als Lebenstypus gedacht und erfaßt wird, so atmen auch die mathematisch genauen Bauformen den Pulsschlag des Lebens[1]). Vollends aber ist die griechische Plastik eine einzige Verherrlichung der Kalokagathia, d. h. der rechten Ordnung und des richtigen Maßes aller Kräfte des Leibes und der Seele.

Kunst vermag diese Ideen noch viel besser zu gestalten als die Natur. Der Kunst hat darum Aristoteles in der Poetik die Aufgabe gestellt, die Natur zu übertreffen und sie zu verschönern. Die Natur selber aber wird organisch und lebendig geschaut. Was lag also näher, als die Maße der Baukunst auf das Ebenmaß menschlicher Gestalt zurückzuführen? In diesem Sinne schreibt Vitruv in der augusteischen Zeit seine »Zehn Bücher über Architektur«. (Vgl. besonders Buch III, Kap. 1, Nr. 2.)

2.

Auf antiker Grundlage erheben sich Philosophie und Baukunst des Mittelalters. Augustinus hat im Anschluß an das antike Denken die Weltschöpfung als einen Akt des Artifex Deus, des Künstlergottes aufgefaßt. Die Römer waren, an diesen griechischen Gedankengängen gemessen, nüchterne Tatsachenmenschen, die das Leben wirklichkeitstreu um jeden Preis auch in der Kunst darzustellen suchten. Beides, römisch-rationale Klarheit und das griechische Sichanschmiegen an die lebendigen Formen wirkt auf das Mittelalter. Die rationale Raumklarheit ist in der Basilikenform zunächst der Ausgangspunkt des künstlerischen Bauschaffens. Aber immer stärker wird in der Philosophie und im geistigen Leben griechisches Denken spürbar. Die Geschichte der scholastischen Philosophie ist geradezu die Geschichte der allmählichen Aneignung des griechischen Denkens. Immer mannigfaltiger werden darum in der Scholastik die Probleme, die auf den verschiedensten und oftmals ungriechisch-orientalisch getrübten Quellen dem Mittelalter zuströmen. Bereits zu Anfang des 12. Jahrhunderts wird dieser Wissensstoff in der Schule von

1) Vgl. dazu neuerdings H. Lützeler, Die Kunst der Völker, o. J. (1940), S. 36 ff.

Chartres, in der die Bauherren der ersten gotischen Kathedralen gebildet und philosophisch-theologisch geschult wurden, in großen Kompendien (so z. B. in Thierrys Heptateuchon) zusammengefaßt. Kurz nach der Mitte des 12. Jahrhunderts findet das scholastische Wissen in der Sentenzensammlung des Petrus Lombardus seine schulmäßige Form, in der die gesamte Weltmannigfaltigkeit ihren angemessenen Platz findet. Genau so streben nun aber auch die mittelalterlichen Bauten alsbald über die römische Raumklarheit hinaus zur lebendigen Mannigfaltigkeit. Aber es entsteht bei aller Fülle im einzelnen keinerlei Chaos daraus. Nach inneren Proportionen werden die Bauten zu Abbildern des göttlichen Ordo, der die gesamte mittelalterliche Welt durchlebt. Dies ist in den ordines, d. h. Ständen und Hierarchien der Gesellschaft und der Kirche ebenso nachweisbar wie in der Ordnung des Seinsaufbaus von Stein, Pflanze, Tier, Mensch, Engel und Gott. Als einmal die gewaltigen Gedankenmassen der Antike gesichtet waren, setzte eine strenge — und gerade in Frankreich (Sorbonne) — sich vollziehende überstrenge Ordnung und Gliederung ein. In der Frühscholastik hatte genau wie im Baustil zunächst die Überlieferung das Übergewicht. In der gleichen Zeit, in der diese strenge Systematik in der Form der Summa geschaffen wird, in der der Kosmos von den sog. ateinischen Averroisten als eine strenge Notwendigkeit aufgebaut wird, wird nun auch der romanische Bau, reicher und reicher gegliedert. In der mittelalterlichen Bauhüttengeometrie spielt die Überlieferung der antiken Geometrie und vor allem der römischen Feldmesserkunst eine bedeutende Rolle[1]). Die materielle Schwere wird vergeistigt und das Rippensystem der Gotik entwickelt. Der schon im romanischen System vorhandene Antrieb zur Gliederung, der gleichzeitig die Philosophen angesichts der Gedankenmassen des antiken Erbgutes erfaßt, führt schließlich zu einer Klassik harmonischer Formen. Diese Formenstrenge wird in Frankreich, dem Heimatlande der Gotik, sowohl philosophisch, geistig als auch künstlerisch geboren. Der Einfluß des romanischen Erbteiles läßt beides in Frankreich zu einer herben und fast starren Strenge (vgl. Cluny) gestaltet werden, während es in Deutschland sowohl in den dem deutschen Empfinden so sehr entsprechenden gotischen Hochbauten als auch in der gemütvolleren und naturnäheren Philosophie eines Albertus Magnus (gest. 1280) gemildert erscheint. Aber die Nähe dieses Geistes zum wohlgeordneten antiken Kosmosgedanken ist sowohl philosophisch (Ordo der Welt!) als auch künstlerisch unverkennbar. Daher hat die deutsche Plastik der Stauferzeit gemäß einer inneren, auch in der Philosophie damals bereits hervor-

1) Vgl. Hans R. Hahnloser, Villard de Honnecourt, Wien 1935, S. 255 ff.

brechenden Verwandtschaft des griechischen und des deutschen Geistes Maß und Ordnung in einem Grade verkörpert, daß Lützeler[1]) die Bamberger Gestalten der Ekklesia und der Synagoge den Koren des Erechtheions in Athen zur Seite stellt. Damit stimmt zusammen, daß Thomas von Aquin (gest. 1274) die griechischen Gedanken des Maßes, der rechten Mitte und der Sophrosyne zum Mittelpunkt der Ethik und des Bildes vom Menschen erhoben hat. In dem nunmehr in der Baukunst einsetzenden Zug zu schwindelnder Höhe, der nordisches Erbe ist und die gewaltigen Baumstämme der nordischen (normannischen) Bauweise im Steinbau übernimmt, zeigt sich der Wille des Menschen, sein Streben zu einer höheren Welt. An ihnen sich messend empfindet er seine eigene Kleinheit. Wie in der Philosophie Scholastik und Mystik, so vereinigen sich auch hier intellektuelle Klarheit und letztes Ausklingen in das Geheimnisvolle. In den großen Summen und den frühen Sentenzenkommentaren ist diese Gesamtschau (= Summe!) der Welt philosophisch gestaltet. In Dantes Werk, das ganz von Maß und Zahl[2]) durchzogen ist, hat diese Totalansicht der Welt ihre literarische Form gefunden. In der aktiven Anstrengung läßt der Mystiker schließlich alle römische Klarheit und alle griechische Ordnung als ein nur Vorläufiges, das an dem wahrhaft Göttlichen doch nicht sich messen kann, hinter sich. Eine ähnliche Anstrengung des Steines und der irdischen Materie ist in der Gotik festzustellen. In sich selbst aber zeigt der hochgotische Bau eine so reiche Gliederung, daß es gänzlich undenkbar erscheint, auch nur e i n e n Stein von seiner Stelle zu rücken, ohne das Ganze zu stören, ja unter Umständen zu zerstören. Auch der einzelne Stein hat seine gliedhafte Eigenbedeutung, genau so wie im deutschen Recht auch der einzelne Rechtsgenosse ein zwar genau eingefügtes, aber doch in seiner Besonderung gliedhaft wichtiges Organ darstellt. Alles greift in der Gesamtordnung Hand in Hand. Darum finden sich auch alle Stufen des Kosmos, angefangen von den magischen Zauberfratzen über Pflanzen- und Tiersymbolik bis zur symbolhaften Ausprägung des höchsten Geistigen im Sakralbau des Hochmittelalters vor. Das Logisch-Rationale und das Vital-Emotionale sind hier ebenso vereinigt wie in den gleichzeitig in Paris, Köln oder Regensburg geschaffenen Summen und Sentenzenkommentaren. Das Aufeinanderangewiesensein hat ein besonders schönes Symbol im gotischen Spitzbogen, der die Form des Hand-an-Hand-Legens des mittelalterlichen Treueschwurs symbolisiert. In der schwindelnden Höhe und der gleichzeitig feinsten Ausarbeitung

---

1) Kunst der Völker, 232.

2) Vgl. die 3 mal 33 + 1 Gesänge! Diese Hundertzahl ist das Quadrat der vollkommenen Zehnzahl. Durch jeden Gesang zieht sich die fortlaufende Kette der terza rima.

scheint der Stein selber seine eigene Schwere vergessen zu haben. Und doch bleibt das innere tragende Wesensgerüst des Baues, gleichsam seine forma substantialis, dem unmittelbaren Blick entzogen. Die Systematik der Grundform aber ist unveränderlich. Der einzelne kann sie nicht willkürlich abändern. Er kann sie nur ausschmücken. Nur innerhalb des Schmuckes für das festgegebene Schema kann sich das individuelle Wesen — und dies in oft erstaunlicher Reichhaltigkeit — philosophisch und künstlerisch auswirken. Hier, an dieser zweiten Stelle, findet die nordische Neigung zu Formspielen, das blutmäßig überkommene Heidnischwerk, die an erster Stelle nicht mehr mögliche Verkörperung[1]). Dies gilt bis in die Dichtung hinein. Wie der Philosoph das Schema der Sentenzenkommentare nicht verändern kann, so auch nicht der Baumeister die vorgegebenen Muster. Hier gelten die überlieferten Gesetze der Geometrie und die im Bauen üblichen Dreieckskonstruktionen. Auch für die kompliziertesten Konstruktionen werden geometrische Proportionsregeln verwendet[2]). Innerhalb dieser Regeln findet dann die empirische Welt genau so ihren Platz, wie die reale Welt innerhalb des Schemas der Sentenzen, die Hervorgang und Rückkehr der Dinge zu Gott darstellen. Der Philosoph kann neue Probleme nur innerhalb des Schemas aufwerfen, aber er kann keine neuen Systeme von Grund auf konstruieren, wie dies dann in der Neuzeit die Regel wird. Auch der Minnesänger bleibt an die überlieferte Form gebunden, wie dies Günther Müller in seinem »Formproblem des Minnesangs« nachgewiesen hat[3]). Der Dichter ist ein Sprecher seiner Zeit, die im einzelnen umordnet, im ganzen aber stabil bleibt. Der Dichter eilt der Zeit nicht voraus, und er kämpft nicht für einen neuen Lebensstil. Diese Bindung zeigt sich selbst dort noch, wo der moderne Mensch am meisten urpersönliche Gestaltung voraussetzen würde, nämlich im Liebeslied der Troubadours. Etwas strukturell Ähnliches haben wir in der qualitativen Konkurrenz der Wirtschaft vor uns. Die ständische Wirtschaft ist gebunden. Ihre Formen sind fest, und das Herkommen kann nicht gesprengt werden. Das drängt zur kunstvollen Ausgestaltung im einzelnen, d. h. das Handwerk drängt zum Kunsthandwerk. Je länger diese Bindung andauert, desto feiner werden die Formen. Schließlich wird das Mauerwerk entkörpert, um dem Fenster aus Glas, der vom Licht völlig durchfluteten Körperlichkeit zu weichen. Man muß an die mannigfachen mittelalterlichen Lichtspekulationen denken, die körperliches und geistiges Licht

1) Vgl. Jos. Strzygowski, Morgenrot und Heidnischwerk in der christl. Kunst, Berlin 1937, S. 64.

2) Hahnloser, a. a. O. S. 257.

3) In: Deutsche Vierteljahrsschrift I, 1923, S. 61—103.

nebeneinanderstellen, ja vielfach es nicht zu unterscheiden vermögen[1]), um den Sinn dieser märchenhaften Verklärung des Sonnenlichtes zu begreifen. Wie in der augustinischen Erkenntnishaltung tiefglühendes Liebesverlangen mit der Bereitschaft zur Aufnahme göttlicher Erleuchtung sich vereinigt, so haben wir in der Vielheit der Farben gleichsam das Erglühen höchster Liebe vor uns. Hier ist die strengste Ordnung und Systematik mit unendlicher Feinheit der konstruktiven Ausprägung gepaart, wie wir es auch in den immer feineren, ja schließlich allzu subtilen Unterscheidungen der Summen und Sentenzen anzutreffen pflegen. Zuletzt aber wird in der Durchbrechung der Gerippe die Form alles. Die Materie tritt zurück. Sie hört auch philosophisch auf, das Moment der Unterscheidung und individuellen Bestimmung zu sein. Die Form als solche ist bei Duns Scotus (gest. 1308) das individuierende Prinzip, das jedem Einzelsein in der einzigartigen Soseinbestimmtheit (Haecceitas) zukommt.

3.

Das Spätmittelalter zeigt gegenüber der Hochscholastik eine veränderte und in ihrem Anderssein vielfach nicht richtig gewürdigte Geisteshaltung. Der griechisch-intellektuelle Aufstieg zu Gott wird unmöglich. Seit dem Jahre 1277, dem Jahre des energischen Vorstoßes gegen den griechischen Intellektualismus averroistischer und christlicher Prägung, wird Gott als willentlich schöpferische Persönlichkeit gefaßt. Im weiteren Verlauf der philosophischen Entwicklung wird dieser göttliche Wille zum Willkürwillen weitergeformt. Die strenge Systematik der Hochscholastik verliert aber damit ihre Bedeutung. Die Summen und Sentenzenkommentare werden weitschweifig und in ihrer überreichen Fülle der Scheidungen und Unterscheidungen systemlos. Genau so wird nun auch im Bauen die strengere Systematik der Form preisgegeben. »Die Spätgotik hat kein System« (Dehio). Die konstruktive Durchbildung weicht zurück vor der gewaltigen Vergrößerung des Raumes. Der volle, gleichmäßige Bewegungsstrom, der in dem hochgotischen Kirchenbau den Blick von unten nach oben und dem alles überragenden Chore zulenkte, geht verloren. Die geistig schaubaren Stufen des Aufstiegs zu Gott werden ja auch in der Philosophie nebensächlich. Der spätgotische Bau flieht die volle Klarheit des Raumes. Der unendlich reine Gott und die natürliche Welt treten mehr und mehr auseinander. Daher wird nun auch der eigentliche Sakralraum vom Volk und dem natürlichen Leben

1) Vgl. dazu Clemens Baeumker, Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des 13. Jahrhunderts, 1908.

getrennt. Der Lettner schiebt sich zwischen den Altar und das Volk. Mit dem vergrößerten Raume aber weiß man zunächst nichts Rechtes anzufangen. Auch in der Philosophie geht es ähnlich. Die griechische Begrenzung des Kosmos wird als Beschränkung der Unendlichkeit Gottes, vor allem seiner Allmacht empfunden und abgelehnt. Aber die Folgerungen aus der neuentdeckten Unendlichkeit werden nicht gezogen. Daneben zeigt sich ein Abgleiten ins Individualistische und Spielerische. Der ausführende Steinmetz trägt den Sieg davon über den das Ganze leitenden Geist der Baumeister. Es kommt zu Dissonanzen und Asymmetrien. Einzelne Stellen werden herausgehoben, an denen die Feinarbeit des Bildhauers prunken kann. Ist es nicht auch im Geistigen nun ähnlich? Damals (im 14. und 15. Jahrhundert) blühen die Sophismata, jene noch weithin ununtersuchte Gattung logischer Kunststücke, die sich vom Schema der Summen und Sentenzen freimachen, bisweilen in die Sentenzkommentare miteingeflickt sind und den Raum übermäßig erweitern, so daß es nicht mehr zur Behandlung aller vier Bücher, sondern oft nur noch zum ersten oder zweiten Buche kommt: Die klare Form der Hochscholastik ist Nebensache geworden. Die Universalien werden von Wilhelm von Ockham (gest. 1349) für nichtig erklärt. Wozu auch noch die übersichtliche Erfassung des Kosmos als Ordnungsgebilde? Weit wichtiger als die allgemeingültige und intellektuell erfaßbare Form wird nunmehr die willentliche Hingabe des Menschen, der vom Innersten seiner Seele aus unmittelbar zu Gott emporsteigt. Dieser ungestüme Aufstieg zu Gott wird äußerlich durch die Überbetonung der Vertikalen im Kirchenbau dargestellt. Das 15. Jahrhundert hat die höchsten Türme ausgeführt, die Deutschland überhaupt besitzt. Gott und die Seele: das wird im extremen Augustinismus das Hauptanliegen der Spätscholastik, das in die Reformation hinüberreicht und sie maßgeblich beeinflußt. Diese Haltung schafft sich auch in der künstlerischen Plastik ihren Ausdruck. Gott und die Seele: dieses Thema wird auch in der Wertung des Menschen, der als einzigartiger nun vor Gott, seinen Herrn und Richter mit seiner individuellen Verantwortung tritt, bedeutsam. Die Kunst des Selbstbildnisses beginnt am Ende des Mittelalters aufzublühen. Schon setzt auch die Reaktion gegen die sich gottähnlich dünkenden Reichen ein, die bereits im Renaissancegeiste leben und schwelgen. Der gemeine Mann des Volkes dagegen ist voller Jenseitshoffnungen und -befürchtungen. Das Todesproblem steht daher als bedeutsames Motiv in Philosophie, Moral und Dichtung da. Es ist in Dürers Kunst sichtbar geworden. Das Endstadium dieser spätmittelalterlichen Einstellung greift noch über die Reformation hinaus: Die religiöse Unmittelbarkeit zu Gott bedeutet den reformatorischen Sekten, den Kalvinern, den

Täufern und Quäkern alles. Ihre dogmenlose Religiosität hat keinen Platz mehr für die Kunst. »Eine Kirche, zu deren Grundanschauungen das Bibelwort gehört ‚Gott ist ein Geist, und die ihn anbeten, sollen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten‘, eine Kirche, welche Mythologie und Symbolik, also die beiden Hauptquellen mittelalterlicher Kunst, für heidnisch erklärt, welche keine Altäre baut, keine Heiligen verehrt, die guten Werke verdammt und folglich auch für fromme Stiftungen keinen Anreiz mehr bietet, — daß eine also gewandelte Kirche für die bildende Kunst keinen Platz, höchstens einen sehr schmalen am Rande übrig hatte, versteht sich von selbst«[1]).

4.

Die künstlerische Renaissance zerbricht die logisch-systematische Gliederung der Gotik. In der Seins- und Begriffslehre der Hochscholastik hatte die Arbor porphyreana, in der ein Begriff dem anderen ein- und untergeordnet ist, eine wichtige Rolle gespielt. Diese begrifflich-anschauliche Weltbetrachtung, deren kunstvolle Begriffspyramide man in den alten Drucken bewundern kann, weicht nun der neuen mathematischen und rationalen Klarheit innerhalb des unendlichen Weltenraumes. Ganz ähnlich wendet sich die Baukunst zu rationalen, übersichtlichen Formen. Klarheit tritt in der Renaissance an die Stelle der vielfältigen Einzelformen der Spätgotik. Diese neue Bauweise kommt von Italien, jenem Lande, das sich der nordischen Gotik fast völlig verschlossen und die Überlieferungen aus der Antike nie ganz aus dem Auge verloren hatte. Die großen Architekten der italienischen Renaissance befragten daher den Vitruv und suchten hier den sicheren Grund aller Vollkommenheit. Da aber Vitruv über die Geltung der Triangulation in der Antike schweigt, war dies am Ende des 16. Jahrhunderts bereits ein Grund geworden, die alten Proportionsregeln zu mißbilligen[2]). Wie nun der überlieferte platonische Realismus seit dem Ende des 13. Jahrhunerts bereits zusammenbrach und einem nominalistischen Subjektivismus Platz machte, so hat auch die triangulatorische Regel von diesem Zeitpunkte an schnell an Geltung verloren[3]). Immerhin blieb das Verständnis des »gerechten Steinmetzengrundes« noch von der Überlieferung der nordischen Bauhütten her lebendig. Gleichwohl setzt seit der Renaissance ein bewußtes Suchen nach einem selbst zu schaffenden Neuen ein, so daß die Triangulation seit dem 16. Jahr-

---

1) Georg Dehio, Geschichte der deutschen Kunst III, 1926, S. 174.

2) Vgl. G. Dehio, Ein Proportionsgesetz der antiken Baukunst und sein Nachleben im Mittelalter und in der Renaissance, 1895, S. 25.

3) Ebenda S. 21.

hundert aufhört, die eigentliche Regel des Bauens und eine fortlaufende Tradition zu sein[1]). Ist es nicht auch in der Philosophie ganz ähnlich? Auch hier hören seit dem 16. Jahrhundert Platon und Aristoteles auf, die eigentliche Autorität und die bleibende Überlieferung zu sein. Das Suchen nach Neubegründung zeigt sich bei Giordano Bruno (gest. 1600), bei Bacon von Verulam (gest. 1626), bei Descartes (gest. 1650). In diesem Suchen nach dem Neuen, dem Universalen wird nun alle gotische Spitzfindigkeit beiseite geschoben. Schönheit und abgeklärte Ruhe treten an die Stelle nordischen Erbes und des mystischen Dranges zum Unendlichen. Die innere, ja innerste Bindung aller Glieder aneinander wird zugunsten der irdischen Breitenlagerung aufgegeben. Der Raum weitet sich entsprechend dem neuen mathematischen Unendlichkeitsgefühl, das ja auch philosophisch in der Renaissance hervortritt. Die Anknüpfung an die antiken Vorbilder läßt den Renaissancebau statt in himmlische Höhen in die irdische Breite wachsen und sich hinauserstrecken in den Raum der Landschaft, in Wiesen, Gärten und Wälder. Auch geistig wächst mit der Erweiterung des Horizontes die gesamte philosophische Problematik in die Breite.

Eine Fülle neuer Fragen, die schon seit dem 14. Jahrhundert im gelehrten Kreise der Philosophen der Sorbonne diskutiert worden waren, wird nun von allgemeinerem Interesse. Die alte Welt des gebundenen Kosmos bricht zusammen. Es gibt nach G a l i l e i (gest. 1642) keinen natürlichen Ort, wo die forma substantialis ihre Vollendung erhält. Die Erde hört auf, Zentrum des Weltalls und der Ort zu sein, wohin alle Körper von Natur aus streben. So hat sich nicht bloß im Bauen, sondern auch in der philosophisch-wissenschaftlichen Fragestellung der Raum geweitet. Zugleich wird der Mensch wenigstens geistig aus seiner Bindung herausgenommen. Seine natürlichen Leidenschaften und Triebe werden betrachtet. Der Zusammenbruch des alten geozentrischen Weltbildes, die Herauslösung der Erde aus einem durchgängig vom Transzendenten, dem obersten unbewegten Beweger, abhängigen System gehört gleichfalls in diesen Zusammenhang. Die Souveräne, die sich schon am Ausgang des Mittelalters aus der einstigen hierarchischen Gesellschaft herausgelöst hatten, werden nun absolut, d. h. sie kommen ohne Bindung an das göttliche und transzendente Gesetz aus. Anregungen aus der Antike, insbesondere aus dem römischen Recht bieten die Grundlage des neuen Wollens. Gleichfalls aus antiken Anregungen stammt die gewaltige Renaissancekuppel, die nun in ihrer vollkommenen Gestalt den Abschluß irdischer Vollkommenheit darstellt. Vollkommen war ja der Kreis für das antike Denken, und vollkom-

---

1) Ebenda S. 31.

men war die Kugel. Die neue irdisch-realistische Haltung erfreut sich auch an den erdnahen heidnischen Göttern und den heidnischen Mythologien. Sie bieten in ihrer diesseitigen Bindung nunmehr reichste Anregung für das künstlerische Schaffen — während der mittelalterliche Mensch nach dem Transzendenten sich sehnte. Die kontemplative Schau tritt zurück. Das Natürliche soll nicht mehr Vorstufe zum Überirdischen sein. Es bedarf da keiner Verwandlung, keiner Emporhebung durch die Gnade mehr. Die irdische Harmonie wird in sich selber gesucht. Der Mensch fühlt sich geistig und sittlich nicht mehr in statu viae, nicht länger mehr ist er voller Sehnsucht nach dem status des ewigen Vaterlandes, nicht auf der Pilgerschaft des Geistes zu Gott. Er ist vielmehr in der Welt selber zu Hause, und er gestaltet sich diese Welt menschlich würdevoll und klar geordnet in den neuen Bauten[1]). Nunmehr wird in den französischen und italienischen Städten die eigenwillig gewachsene Form des Stadtbildes, wie es vom Mittelalter her überkommen ist, abgestreift und durch klare, mathematische Formen ersetzt. Es ist dies derselbe Geist, der mit Descartes (gest. 1650) auch philosophisch die enge Verbindung von mathematisch-geometrischer Klarheit und Philosophie herstellt und auf Jahrhunderte hinaus das Denken bestimmt.

Das freie, gesetzhaft weltliche Denken, das in der Wissenschaft die Hingabe an das Übersinnliche ablöst, zeigt sich in der Kunst auch von der praktischen Lebenssphäre her: Die absoluten Herren schaffen sich in den Bauten, die ihrem elegant weltlichen und verschwenderischen Leben dienen, den ihnen und der Zeit gemäßen Lebensstil. Sie bauen in oft rasender Verschwendungssucht ihre Paläste zu rein persönlichem Genuß und ihrer persönlichen Ehre. Riesige Ausmaße werden dabei angestrebt, oft so riesig, daß sie nicht zur Ausführung kommen können. Ebenso bringen die Lusthäuser weit draußen auf dem Lande die gesteigerte Freude am Lebensgenuß zum Ausdruck. So tritt auch darin im Gegensatz zum späten Mittelalter die Schönheit des Natürlichen an die Stelle der Bedeutung des Übernatürlichen.

5.

Wesentlich derselbe Geist, der in der Kunst der hauptsächlich italienisch-südländisch bestimmten Renaissance in harmonisch-beruhigter Breite sich geltend gemacht hatte, wird im B a r o c k nun im Norden zur Dynamik

1) Vgl. H. Lützeler, Vom Sinn der Baukunst, 193. Wie stark die Renaissancephilosophie auf die Gestaltung der Baukunst eingewirkt hat, ist für das Bonner Schloß (die heutige Universität) aufgezeigt von Adolf Dyroff, Der geistige Hintergrund des Bonner Schloßbaues. Bonn 1933.

weitergeformt. Es liegt hier etwas Ähnliches vor, wie es im Verhältnis von romanischem zum gotischen Stil sich ausgedrückt hatte. Dort im romanischen Stil die anschauliche Klarheit, hier im gotischen Stil die Aufspaltung zu innerer Dynamik, die zum Unendlichen und Metaphysischen viel deutlicher strebt. Genau so zieht das Motiv des Grenzenlos-Unendlichen nunmehr in den barocken Stil ein. Der Bezug zum Überirdisch-Göttlichen bricht wieder durch. Auch in der Philosophie beobachten wir diesen Vorgang in der Monaden- und Entelechienlehre von Leibniz (gest. 1716). Aber es setzt sich auch die Darstellung der Schönheit dieser Welt fort. Die Philosophie verkündet mit Leibniz, daß diese Welt die schönste Welt sei, die es geben könne. Über alle rauhe und harte Wirklichkeit wird so ein Ideal gebreitet, das nun — im Gegensatz zur Verstandesklarheit der Renaissance — auch das innere Gefühl anspricht. Die barocke Kirche ist durch eine jubelnde Freude in ihrem Inneren ausgezeichnet. Aber auch das Gegenstück, die Darstellung des tiefsten Leides fehlt nicht. Gleichzeitig hat der Pietismus alle Abstufungen menschlichen Gemütes in Worte zu fassen gesucht. Vom Pietismus aus wird daher das Schwelgen in emotionaler Leidenschaft innerhalb des Barock verständlich. Es gelingt, nunmehr das Unendliche auch mathematisch und philosophisch besser zu fassen. Das Unendliche spielt eine entscheidende Rolle in der Begründung neuer Rechnungsmethoden (Infinitesimalrechnung). Ja, nach gewissen Erscheinungen des Bauens zu urteilen, möchte man meinen, die Menschen selber hätten damals im Unendlichen gelebt: Man baut gerade, ins Unendliche des Blicks auslaufende Straßen, wie man sie in München und Paris noch heute nacherleben kann. Und doch wird man bei dieser Unendlichkeit vergeblich etwas von einer drückenden Abhängigkeit suchen, wie dies in der späten Gotik der Fall war.

Die gleiche jubelnde Freude zeigt sich im barocken Fürstenbau mit dem Hofgarten, der sich wundervoll in die Landschaft einfügt und damit die innere Harmonie der schönsten aller Welten herstellt. In dieser Einfügung in die Landschaft ist das Schweifen in die unendliche Ferne gewahrt. Dies wird, wenn möglich, auch als zeitliche Ferne wenigstens angedeutet: Eine künstliche Ruine aus uralter, wenn möglich sogar römischer Zeit, wird an einem verborgenen Winkel des Parkes errichtet. Bauten aus dem Orient versetzen hinter einem natürlichen Vorhang hoher Bäume den Besucher plötzlich in die ferne, sinnlich-liebliche Welt, ja das Ende der Welt wird künstlich in sonderbaren Aufbauten (so im Schwetzinger Schloßgarten) sichtbar. Wenn irgendwo, so kann man in dieser harmonischen Einfügung in die Landschaft, die sich in der Lage der Längs- und Querachsen der barocken Schlösser und Gärten zeigt, die Welt ohne Sorge, ohne Leid und

vor allem ohne den Dualismus des späten Mittelalters erleben. Die fürstliche Hofgesellschaft hat ja auch dieses Leben für eine (an der Geistesgeschichte gemessen) kurze Zeit auch tatsächlich ausgekostet. Hier ist die reiche Abwechslung der Lebensfreuden: für das Auge sind die bunten Blumenbeete, für die Erquickung des Körpers sorgen die schattenspendenden Pavillons, die kühlenden Springbrunnen und Wasserfälle, kunstvolle Lauben von Flieder und herbstlich buntem wilden Wein. Alles zusammen ist »eine rhythmisch bewegte Totalität, nach denselben Harmoniegesetzen aufgebaut wie das Innere einer reich geschmückten Kirche«[1]). Sanssouci, die Welt ohne Sorge ist der treffendste Ausdruck dieser Kunst und Weltanschauung. Friedrich der Große hat in der Not des Siebenjährigen Krieges von seinem Sanssouci das Wort geprägt: »Je pense à ce lieu comme les Juifs à Jerusalem« (Dehio). Dieser Ausspruch zeigt, wie sehr diese Kunst eine letzte Grundhaltung symbolisiert. Hingabe an die Freuden einer bunten, vielgestaltigen und doch harmonischen Welt, wie es eigentlich nur der Süden Europas voll bieten kann, haben dieser Welt den inneren Impuls verliehen, der sich in so vielen Bauten des mittleren Italiens und Süddeutschlands findet, dagegen im Norden auch nicht entfernt den gleichen Anklang gefunden hat. In der Spätphase, im Rokoko täuscht der malerisch-dekorative Zierstil ein seliges Arkadien vor, das von aller rauhen Wirklichkeit unberührt nun ausschließlich der Schönheit der Welt unschuldig sich hingeben will. Zu gleicher Zeit formt sich aus der Freude über die Schönheit der Welt heraus die Landschaftsmalerei. Dieselbe Daseinsfreude spiegelt sich in der Pflege der Dichtung, die gleich dem barocken Garten nun kunstvollen Regeln gehorchen soll und ihnen unterstellt wird (Boileau, Gottsched). Wenn möglich leistet sich jeder Fürstenhof ein kleines, zierlich ausgestattetes Theater, das sich vielfach an den barocken Garten unmittelbar anschließt.

6.

Mit der Heraufkunft des deistischen Zeitalters wird nun die Beziehung zur transzendenten Welt völlig abgebrochen. Gott hat die Welt zwar geschaffen, aber sie nach dem Schöpfungsakte sich selber überlassen. Dafür hat er ihr eigentümliche Kräfte verliehen, die sich in jedem Sein von selber geltend machen und geltend machen sollen. Damit aber entfällt die Hinwendung zu Gott im Akte der Erkenntnis und der willentlichen Hingabe. Das Verständnis für das Gebet und den religiösen Kultus schwindet. Religion ist nicht mehr um Got-

---

1) Dehio, a. a. O. III, S. 338.

tes, sondern nur noch um des Menschen willen da. Da nun jedes Sein lediglich Kräfte, aber keine sinnvollen Ziele im eigentlichen Sinne mehr kennt, so tritt die beherrschende Welt der Idee zurück. An ihre Stelle tritt das naturhafte Streben, das als egoistisches Geltendmachen von Kräften, als Streben und Widerstreben, als Lust und Unlust, als Attraktion und Repulsion, Angebot und Nachfrage usw. gefaßt wird. Der Zeitgeist wendet sich daher der allgemeinen Nützlichkeit zu, und diese ist der Tod der echten und großen Kunst. Die edleren Geister flüchten romantisch in die Vergangenheit. Das Zeitalter des Klassizismus wird zur reproduktiven, statt zur wahrhaft produktiv-schöpferischen Kunst. Aber hier ist die Anknüpfung an die Vergangenheit ebensowenig ein Ersatz für das verlorene Schöpfertum, wie die historische Erneuerung längst vergangener Systeme in der Philosophie schöpferisch wirken konnte. Während bis zum Barock die Künstler aus einem unbewußten Gefühl der Wertung heraus geschaffen und gearbeitet hatten, tritt jetzt mit dem Erlöschen der inneren, sieghaft im Dienste einer großen Idee stehenden Kraft die Reflexion darüber auf, was eigentlich als schön anzusehen sei. Der wissenschaftliche Intellekt wird damit der schaffenden Kunst übergeordnet. Die schöpferische Genialität wird durch historische Gelehrsamkeit ersetzt. Eine Pseudogotik, Pseudorenaissance usw. werden wertungsfrei nebeneinander gestellt.

Mit der Freisetzung des Individuums seit der französischen Revolution von 1789 verlieren überdies die Künstler ihren sozialen Rückhalt. Sie werden zu frei schaffenden Künstlern, aber damit auch, wie es dem Individualismus insgesamt entspricht, vielfach zu heimatlosen und von allen Ordnungen losgelösten Menschen. Die große Schulbildung hört auf — und damit auch die Überlieferung und die mit ihr verbundene Weitergabe echten Könnens, das die Voraussetzung des großen Schöpfertums ist. Mit dem Abbruch der ideenmäßigen Überlieferung gibt es wohl noch einzelne große Künstler, aber keine künstlerische Gesamtüberlieferung mehr. Die einzelnen Künstlergeschichten verdrängen die Kunstgeschichte als organische Problementwicklung [1]).

An die Stelle der Kunst treten mehr und mehr die Werte der Arbeit. Zunächst ist es die geistige Arbeit, die in dem tonangebenden Bürgertum geschätzt wird, bald aber ist es nur noch die wirtschaftliche Betätigung [2]). Die typische Stellungnahme gegenüber den Problemen der Zeit wird uns durch eine Anekdote gekennzeichnet, die Chasles von seinem Besuch bei

1) Vgl. Dehio, Bd. III, S. 413.

2) Vgl. das Schlußkapitel des 3. Bandes bei Dehio.

Bentham (gest. 1832) berichtet[1]): »Vor zwei prachtvollen Baumwollstauden, die am Ende des Gartens standen, blieb er (Bentham) stehen und zeigte mir die Worte: ‚Dem Andenken des Dichterfürsten.' Auf diesem Boden nämlich hatte das Haus gestanden, in dem Milton lange Zeit gewohnt hatte. ‚Lieber junger Freund', sagte er (Bentham), ‚diese Bäume werde ich fällen lassen und aus Miltons Haus, der Wiege des ‚Verlorenen Paradieses', eine Musterschule machen. Können Sie heute noch Miltons Ideale und Poesien mitempfinden? Um so schlimmer für Sie.' Schaudernd stellte ich (der Besucher) mir vor, daß da, wo einst der große Dichter frei in der Einsamkeit seines Genius schuf, sich täglich eine lärmende Horde versammeln und diesen heiligen Ort entweihen sollte. Bentham erriet meine Gedanken und sagte: ‚Ich verachte Milton durchaus nicht, aber er gehört der Vergangenheit an, und das Vergangene ist erledigt.'«

Mit dem Durchbruch der Nurnützlichkeitsgesinnung aber wird auch die Theorie der Kunst, anstatt Verständnis großer Ideen zu sein, zu einer bloßen Wiedergabe von Kraftverhältnissen. Auch hier setzt sich schließlich die positivistische, an der Physik und Chemie orientierte Wissenschaftsmethode durch. Der Künstler kann demnach nur noch die auf ihn selber wirksamen Kräfte darstellen. Wie es nach der Lehre von der reinen Erfahrung nur äußere Eindrücke sind, die bei der Erkenntnis mechanisch weiterverarbeitet werden, so gibt auch der Künstler nur Eindrücke oder impressiones wieder. Diese Theorie, die den Namen des Impressionismus trägt, ist in Wirklichkeit der absolute Verzicht auf jedes echte Schöpfertum. Ein weiteres Moment, das sehr charakteristisch ist, tritt hinzu: Da diese Eindrücke bei den einzelnen Menschen verschieden stark sind und je nach Zeit und Umständen variieren, so wird alle Kunst zu einer rein subjektiven Angelegenheit des sich betätigenden Einzelkünstlers. Da die Eindrücke den Kräften gleichgesetzt werden, so gilt die elementarste und die niederste Kraft. Wir sehen daher, daß im Anschluß an den französischen Positivismus eine besondere Vorliebe für die elementaren und niedersten Lebensäußerungen erwacht. Die Brüder Goncourt haben im 19. Jahrhundert in diesem Sinne die niedersten Instinkte im Menschen, das animal humain, beschrieben. Es ist bezeichnend, daß der Impressionismus alles Religiöse, das seit den Tagen von Hellas (keineswegs bloß im Christentum) der Kunst so viele und hohe Anregungen vermittelt hatte, ausgeschlossen wissen wollte. Der Künstler als das Produkt der auf ihn einwirkenden Kräfte, die völlige Zerlegung aller Ganzheiten in bloße Elemente, diese

---

1) Zit. bei Guyau, Die engl. Ethik der Gegenwart, deutsch 1914, S. 6 Anm. Bentham war einer der radikalsten Vertreter des Nützlichkeitsstandpunktes.

»anatomie exacte«, wie es die französischen Impressionisten genannt haben, ist das Ende aller tragenden Ideen in der Kunst.

So steht das Chaos der Willkür als höchste Errungenschaft da. Die Bauschlüssel, nach denen die großen Meister bis zu den Höhepunkten des Barock, ja sogar darüber hinaus geschaffen hatten, werden seit der französischen Revolution gänzlich vergessen[1]). Damit aber sagt man sich von den Grundgesetzen der Proportion los, die seit Jahrtausenden zu harmonischer Gestaltung verholfen hatten. Die Proportion aber heißt griechisch analogia. Dieser Gedanke ist es, der der uralten Lehre der Philosophen von der Analogie des Seins zugrunde liegt. Er bedeutet die Bindung des Menschen und die Absage an selbstherrliche Willkür. All das wird nun beiseite geschoben. Schon im deistischen Zeitalter hatte Claude Perrault (gest. 1688) in seinem Kommentar zu Vitruv in Fortsetzung jener Tendenzen, die schon seit dem Ende des 13. Jahrhunderts und der Renaissance hervorgetreten waren, die alten Proportionsregeln für etwas willkürlich Verabredetes erklärt. Das ist genau das gleiche, was der Nominalismus seit jenen Tagen gegenüber dem Realismus in der Philosophie behauptet hat. Wie aber so vieles, was seit dem Ende des Hochmittelalters lebendig geworden war, erst im 19. Jahrhundert zu Ende gedacht wurde, so finden wir auch erst in der impressionistischen Moderne die gänzliche Verachtung der Zahl und des Maßes. »Den Menschen des 19. Jahrhunderts ist eine jede Lehre sympathisch und vertrauenerweckend gewesen, die das Wort ‚Freiheit' in den Mittelpunkt stellen konnte, und so ist denn auch keine Lehre der modernen Ästhetik so tief in die Praxis eingedrungen, wie die, daß die schöne Proportion in der Baukunst schlechthin ein Unmeßbares sei, nur vom frei genialen Instinkt zu erzeugen und nur mit dem Gefühl zu erfassen«[2]). Diese Worte Dehios aus dem Ende des 19. Jahrhunderts treffen genau das, was philosophisch als Psychologismus, d. h. Auflösung aller objektiven Gehalte in bloß subjektive Gefühlszustände verbreitet war. Die Philosophen positivistischer und neukantianischer Richtung lehrten, daß der Mensch der Schöpfer der Naturgesetze sei. Er solle der Natur die Gesetze vorschreiben. Die gleiche subjektive Einstellung läßt die Städte planlos wuchern. Die Technik gilt alles. Die Art der Erweiterung der Städte, die durch die ungeheure Volksvermehrung gewaltige Ausmaße annehmen, mißachtet jegliche Proportion. Gewinnsucht und Bodenspekulation werden weithin dafür bestimmend. Da kein proportionierender

1) Vgl. dazu die Forschungen von L. R. Spitzenpfeil über Maß und Zahl in »Der Mainbote«, Jahrg. 1926, 1930, 1932, 1934, 1936.

2) Georg Dehio, Ein Proportionsgesetz der antiken Baukunst und sein Nachleben im Mittelalter und in der Renaissance, 1895, S. 2.

Architekt mehr vorsorgend plant, gleichen die neuen Wohnviertel eher riesigen Steinhaufen, in denen menschliches Leben beherrscht wird, anstatt dem Steine zu gebieten. Auch hier verschlingt die Materie und die Erdenschwere schließlich den Menschen. Dieser Triumph der Technik über die Kunst entspricht der materialistischen Gesinnung und Weltanschauung. Mietskasernen als gute Kapitalanlagen nehmen im Denken der Mächtigen dieser Zeit jene Stelle ein, die früher von erhabenen Bauwerken ausgefüllt worden war. Der Gedanke an die Erweiterung der wirtschaftlichen Macht trägt den Sieg davon über die Erhöhung des persönlichen Ruhms durch kunstvolle Bauten. Dadurch aber verliert die Baukunst ihre für die bildende Kunst führende Stellung. Alle Künste wollen ja aus sich selber und für sich selber bestehen. Das Prinzip des L'art pour l'art lehnt jede Verbindung und jeden Zusammenhang mit höheren Lebensgebieten ab. Eine Lehre, die allüberall nur noch Kräfte, Spannungen, Konkurrenz und nachwirkende Gewohnheiten sieht, kann mit einem derartigen Zusammentreffen so verschiedener Umstände, wie es die Kunst darstellt, nichts anfangen. Das Prinzip des L'art pour l'art hat insbesondere jegliche Verpflichtung gegenüber Sittlichkeit und Gemeinschaft radikal abgewiesen. Die technisch-mechanische Gesetzlichkeit aber, die der Theorie des Positivismus zugrunde liegt, tötet alle echte Kunst.

Bevor es daher zu einem Versuch des Wiederaufbaues echter Kunst kommen konnte, mußte der innerlich belebende Geist wieder entdeckt werden. Dies versuchte — allerdings mit den unzureichenden Mitteln und noch ganz im Banne willkürlicher und individualistischer Anschauungen — der Expressionismus. Nicht mehr der äußere Eindruck, die impressio, sollte maßgebend sein für die Kunst, sondern sie sollte wiederum Ausdruck (expressio) des inneren Erlebens sein. Was aber geschieht nun? Die Philosophie vermag uns vielleicht auch hier den Schlüssel zum Verständnis zu liefern. Seit Nietzsche und Bergson haben viele Denker der Überzeugung Ausdruck verliehen, daß die Maschine dem Menschen die Seele genommen hat. Der Kampf gegen die Maschine aber bedeutet den Kampf gegen jene Rationalität, die seit den Tagen des Deismus im Mittelpunkt des Denkens gestanden hat. Daher werden von Bergson und seinen Nachfolgern die exakte Naturwissenschaft aus dem Mittelpunkt des Denkens verdrängt. Nach Art der Wissenschaft, d. h. der Naturwissenschaft des 19. Jahrhunderts die Welt erfassen wollen, das bedeutet für Bergson die Entstellung und den Tod der echten Wirklichkeit. Denn die menschliche Rationalität ist als Organ des bloßen Rechnens und Berechnens auf das Feste, das Träge und Wiederholbare eingestellt. Grundcharakter der Wirklichkeit aber ist das lebendig Fließende, das Handeln

und die Tat. Erkennen heißt darum mittätig sich in das Ganze hineinversenken und so miterlebend erfassen. Daher wird die Intuition zum eigentlichen Erkenntnisorgan erhoben, indem sie auf mathematische Symbole und das Festumgrenzte verzichtet.

Der künstlerische Expressionismus ist von ähnlichem Bestreben beseelt wie der philosophische Expressionismus, den wir bei Bergson beobachten. Wie Bergson die mathematische Naturwissenschaft verneinte, so glaubte der Expressionismus auf die äußere Formgebung überhaupt verzichten zu können. In einem Rausch des Lebens und Erlebens wurden alle Formen aufgelöst. Damit aber wurde der Willkür erst recht Tür und Tor geöffnet: Expressionismus, Futurismus und musikalische Atonalität haben darum das 19. Jahrhundert zu Ende geführt, aber sie konnten trotz des Welt-, Farben- und Tonrausches nichts wesentlich Neues an die Stelle des Impressionismus und Subjektivismus setzen, haben sie doch in mehr als einer Hinsicht den darin sich offenbarenden Individualismus noch überboten.

7.

Dieses Neue bahnt sich in unseren Tagen an. Wie es rechtlich und politisch um die Gewinnung neuer bleibender Ordnungsgestalten geht, so lehnt sich die Kunst nach der Auslöschung aller Formen im Expressionismus und der atonalen Musik wiederum an klassische Formgebungen an. Man beachte unter diesem Gesichtspunkt die Bauten des Führers, z. B. das Haus der Deutschen Kunst in München und merke einmal auf das neue Verständnis für die Harmonie unserer großen Meister in der Musik[1]). Diese Tendenz entspricht dem Aufbau eines auf den bleibenden Institutionen beruhenden Rechtsdenkens und der Neuordnung im Bereich des Wissens, das sich auf die Wertordnung und die bleibenden Gestalten zurückbesinnt. Die Gegenwart sucht daher die Masse mit Hilfe klarer durchschlagender Formen zu bewältigen. So kommt es statt der Mietskaserne zur Eigensiedlung, statt der seelenlosen Nachahmung früherer Formen zur Entfaltung aus eigenem Wesen und dem Typus des Selbstseins. In die Kunst zieht damit genau daselbe Streben nach geprägter Form ein, die lebend sich entwickelt, wie es in der Naturphilosophie als Gesetz der entelechialen Formbildung von Wichtigkeit geworden ist. Eine neue Klassik wird sichtbar, die die faustische Dynamik nicht um ihrer selbst willen anstrebt, sondern zu neugeformten Proportionen in Maß und Zahl vorstößt. Und auch die Philosophie ringt wiederum in einem ihrer grund-

1) Im Haus der Deutschen Erziehung in Bayreuth sind auf Spitzenpfeils Anregung die alten Proportionen wieder verwirklicht. Vgl. die unten zitierte Schrift von Hans Seiffert.

legenden Teile, der wiedererstandenen Ontologie, um die maßvolle Ordnung des Seins, die sich in Verschiedenartigkeit und gleichwohl in innerer Einheit des Seienden offenbart. Bis in die der Kunst scheinbar so ferneliegenden Gebiete der theoretischen Physik reichen diese Bestrebungen hinein, steht doch nicht mehr das freie, »willkürlich« sich bewegende Atom im freien Raum, sondern die Struktur und innere Ordnung dieses Gebildes als Gegenstand der Forschung da. Auch hier ist, insgeheim von dem vorwärtstreibenden Genius des Weltanschaulichen inspiriert, die Frage nach den Verhältniszahlen, den Proportionen und Analogien (das Wort im griechischen Sinn verstanden) in den Mittelpunkt der Forschung getreten. Gegenüber der Verneinung einer objektiven Norm des Schönen hatte G. Dehio schon 1895 in seinem wenig beachteten Buche »Ein Proportionsgesetz der antiken Baukunst und sein Nachleben im Mittelalter und in der Renaissance« von der Proportionslehre geschrieben: »In einer auf dritthalbtausend Jahre sich erstreckenden Reihe von Bauwerken, die einen großen Teil von dem umfassen, was nach den consensus gentium das beste ist, hat sie immer dieselbe, mathematisch bestimmt ausdrückbare Hauptproportion wiederkehrend gezeigt. Werden wir angesichts dessen mit dem Schlusse zögern dürfen, daß in der Anlage des menschlichen Geistes etwas sein muß, was zu solcher Wiederkehr genötigt hat? ‚Das ist nicht zusammengebettelt, Das ist von Ewigkeit angezettelt«[1]). Und dürfen wir in der Philosophie nicht etwas Ähnliches feststellen?

8.

Fragen wir nun zum Schluß, was denn die Künstler bewegt, immer wieder zu neuen Formen auszugreifen. Was ist es, das sie immer wieder auf andere Darstellungsmethoden und andere darstellungswerte Gegenstände sinnen läßt? Warum kann es nicht eine Kunst geben, die absolut, schlechthin klassisch und verbindlich ist, die unverletzliche Grundregeln oder Kanones aufstellt, wie es das Mittelalter geglaubt hat? Der einzelne Künstler bringt neue Konzeptionen hervor, die in vielfachem Gegensatz zur unmittelbaren Vergangenheit stehen. Das Bisherige will und kann ihm nicht mehr genügen. Die Art, wie das Ungenügen des Bisherigen sich in ihm seinen Ausdruck sucht, wird gleichzeitig bei vielen anderen seiner Zeitgenossen offenbar. So formt sich ein neuer Stil, eine neue letzte Schau der Welt, die nun in den Formen der Kunst das ausdrückt, was der Philosoph in den Formen der Idee, der Staatsschöpfer in den Formen der Politik und des Rechts, der Wissenschaftler in den Methoden der der Zeit

---

1) S. 36 (Schlußworte).

jeweils entsprechenden wissenschaftlichen Forschung und des wahrhaften, des wissenswerten Wissens ergreift und schafft. Wir haben im Verlauf unserer Erörterungen gesehen, daß es jeweils eine neue Sicht des Absoluten, des Letzten und Göttlichen ist, was sich hier ausdrückt. Daher hat die Kunst bei aller Selbständigkeit im einzelnen, doch als letztes bedeutsames Moment die Aufgabe, Ausdruck des Weltanschaulichen und der weltanschaulich drängenden Zeitaufgaben zu sein. Die Hochgotik hat dies auf dem Wege der schaubaren Formstrukturen zu erreichen gesucht. Die Spätgotik verwirklicht die individuelle Hingabe an die Einzigartigkeit vor Gott. Die Renaissance schafft dem souverän menschlichen Willen Raum. Das Barock stellt die schönste und so mannigfach nordisch gegliederte Welt dar. Der Deismus aber verzichtet bewußt auf die Aufgabe, Ausdruck eines Letzten und Metaphysischen zu sein — und er bezahlt dieses Streben mit einer künstlerisch leeren, die inneren Werte des Menschen nicht mehr ergreifenden Welt, die sich in dem Verlust eines großen übergreifenden Kunststils im 19. Jahrhundert fortsetzt. Die Lebensphilosophie ruft das verbannte Göttliche in die Menschenbrust zurück und reift in der neuesten Entwicklung zur Besinnung auf die klassischen Proportionsverhältnisse weiter.

Wir beobachten also auch hier die gleiche Verschiedenheit der Sinndeutungen der Welt wie in der Philosophie. Jede folgende Epoche sucht die vorausgehende zu widerlegen. Und doch bleibt bei allem Wandel das Streben nach dem wahrhaften Sein in der Philosophie. Wir haben gesehen, daß es in der Kunst gewisse Proportionsregeln sind, die bei aller Wandlungsfähigkeit der künstlerischen Stile doch gleichsam das Urmaß darstellen, ohne das alles künstlerische Streben zur Willkür entartet. Die Forschungen von L. R. Spitzenpfeil haben gezeigt, daß die aus dem Quadrat ($\sqrt{2}$), dem gleichseitigen Dreieck[1]) ($\sqrt{3}$) und dem Fünfeck ($\sqrt{5}$) abgeleiteten Beziehungen gewisse, immer wieder feststellbare »Urmaße« der Schönheit darstellen. Wer diese »Urmaße« verstanden hat, wird auch zu einer viel tieferen Einsicht in das Prinzip von der Analogia Entis und der damit zusammenhängenden Lehre von gewissen bleibenden Grundproblemen der Philosophie gelangen können.

---

1) Was Dehio in seiner Schrift über das Proportionsgesetz allein berücksichtigt hat. Vgl. auch Hans Seiffert, Lorenz Reinhard Spitzenpfeil, Von einem Leben der Forschung und der Kunst. Helmbrechts 1935. Ferner: Hans Horn, Ein Kirchturmstreit befruchtet die Kunstwissenschaft. Kulmbach o. J. und das Plassenburgjahrbuch 1938, S. 53—64, wo Spitzenpfeil eine Übersicht über die Lehre von Maß und Zahl bietet.

GOETHES NATURPHILOSOPHISCHE DENKWEISE.

VON

MARIANNE TRAPP (GIESSEN).

I. Goethes Weltbild.

Der Naturwissenschaftler Goethe ist vom Dichter Goethe nicht zu trennen. Ausgangspunkt ist ihm für Dichtung und Forschung das Erlebnis. Was ihn seelisch bewegt, wird in sinnlicher Form zur Dichtung; sinnlich Erfahrenes wird in geistiger Verarbeitung zur Erkenntnis. Das Erlebnis wird fruchtbar, indem es zur geistigen Produktivität führt. Daß diese nicht auf dem Gebiet der Kunst allein liegt, sondern Naturerforschung zugleich umfaßt, gehört zur grundlegenden Struktur Goetheschen Schaffens überhaupt. Denn als Aufgabe und Ziel seines Lebens betrachtet er das Suchen nach Wahrheit, das Erkennen der die Welt beherrschenden Gesetze. Kunst und Wissenschaft aber sind die beiden Formen, in denen das dabei Gewonnene der Menschheit mitgeteilt wird. Beide entstammen also der gleichen Wurzel. Denn: »Man vergaß, daß Wissenschaft sich aus Poesie entwickelt habe, daß, nach einem Umschwung von Zeiten beide sich wieder freundlich, zu beiderseitigem Vorteil, auf höherer Stelle, gar wohl wieder begegnen könnten«[1]).

Goethes Lebenswerk selbst bietet den Beweis für den »Vorteil«, den die Wiederbegegnung beider mit sich bringt. Denn das treue Beobachten der Dingwelt hilft dem jungen Stürmer und Dränger, sich vor gefühlsüberschwänglicher Selbstzerstörung zu retten, und bewahrt den Klassiker vor der Erstarrung in Formalismus und abgezogener Symbolik. Dagegen dient die poetische Kraft der wissenschaftlichen Durchdringung der Welt mit »exakter sinnlicher Phantasie«, lebendigem Anschauen und der Fähigkeit,

Abkürzungen: B. = Goethes Gespräche. Fünf Bände. Hrsg. von Frhr. v. Biedermann (Leipzig 1909-11). — JGG. = Jahrbuch der Goethegesellschaft. — Jub. = Cottasche Jubiläumsausgabe von Goethes Werken. — K. = Goethes Naturwissenschaftliche Schriften in Kürschners Nationalliteratur (Band 33—36/2). — L. = Goethe als Seher und Erforscher der Natur. Im Namen der Kaiserlich Leopoldinischen Deutschen Akademie der Naturforscher zu Halle hrsg. von J. Walther (1930). — MR. = Maximen und Reflexionen. Hrsg. von M. Hecker (Schriften der Goethegesellschaft, Bd. 21). — WA. II. = Goethes Werke, Weimarer Ausgabe, Abteilung II. — WA. IV. = Goethes Werke, Weimarer Ausgabe. Abteilung IV.

1) WA. II. 6, S. 139 f. Zur Morphologie. »Schicksal der Druckschrift.«

Organisches geistig nachzuschaffen. Sie reicht dem Forscher den Faden, an dem er aus der Unendlichkeit der Einzelheiten immer wieder zur Einheit zurückfindet.

Goethes harmonische Allseitigkeit allein ermöglicht die Erringung höchster Weisheit im Alter. Wäre er nur Dichter gewesen, so verdankten wir ihm vielleicht manche Einsicht innerhalb des Kreises menschlichen Daseins; aber das Sichtbarmachen der Stellung des Menschen im Kosmos gelang ihm nur auf Grund seiner Verschmelzung von Dichter- und Forscheramt zum Sehertum. Der Standort seiner Individualität mitten inne zwischen den bedeutendsten abendländischen Denkformen führt ihn zu ihrer Synthese und damit zur bisher vollendetsten Ausgestaltung des abendländischen Menschen der Neuzeit überhaupt.

Goethes Weltbild ist monistisch. Geist und Natur bilden eine Einheit. Der Geist offenbart sich in der Natur; er tritt in ihr in die Erscheinung, obwohl er nicht restlos in ihr aufgeht. Denn Idee und Erfahrung entsprechen sich zwar, sind aber nicht unbedingt gleichzusetzen.

Der Kosmos wird als großer Organismus vorgestellt, in dem alle Kräfte harmonisch zusammenwirken. Es ist dies aber keine Harmonie des Todes, der Unbeweglichkeit, sondern eine lebendige und spannungserfüllte Harmonie. Denn nie denkt Goethe die Welt in erstarrter, unveränderlicher Form, sondern immer als ein sich Entwickelndes und Werdendes.

Diese Lebendigkeit beruht auf der Grundform, in der sich alles Seiende darstellt: auf Polarität. »Was in die Erscheinung tritt, muß sich trennen, um nur zu erscheinen«[1]. Die Welt existiert in Gegensatzpaaren, die aufeinander bezogen, allein nicht daseinsfähig, aber auf ewig unvereinbar sind. Auf der Spannung zwischen zugeordneten Polen beruht alles Leben. Sie können im Raum nebeneinander stehen oder in zeitlicher Folge miteinander wechseln, ja einer in den andern übergehen, aber niemals sich ausgleichen, es sei denn im Tod oder der größeren Einheit des Kreises, der alles zusammenschließt. Hiermit ist der negativen Seite, anthropomorph gesprochen dem Bösen, seine selbständige Notwendigkeit zuerkannt.

In dieser durch Polarität belebten mannigfaltigen Einheit vollzieht sich die Entwicklung durch Steigerung, »indem das Getrennte sich zuerst steigert und durch die Verbindung der gesteigerten Seiten ein Drittes, Neues, Höheres, Unerwartetes hervorbringt«[2]. Durch Steigerung wirkt der Geist in die Materie hinein. Hierin offenbart sich vor allem das idealistische Moment in Goethes Weltanschauung.

Die Steigerung nun vollzieht sich durch Metamorphose. Niemals lebt sich eine Idee nur einmal dar. Durch äußere Verwandlung bei wesens-

1) WA. II. 11, S. 166. 2) Ebenda.

mäßiger Gleichheit steigert, entwickelt, vollendet sie ihre Erscheinungsform. Und so finden wir schließlich nach einem Aufstieg durch alle Naturreiche den Menschen auf ihren Gipfel gestellt. In ihm wiederholt sich das Kräftespiel, das wir durch die Welt wirken sehen. Er gehört dem Geist wie der Materie gleichermaßen an, und in seinem Pulsschlag wie im Atemholen offenbart sich die lebenschaffende Polarität. Durch Steigerung seiner individuellen Geisteskraft vollendet er den Bau der Schöpfung, die nur in ihm sich ihrer selbst bewußt werden kann; denn »indem der Mensch auf den Gipfel der Natur gestellt ist, so sieht er sich wieder als eine ganze Natur an, die in sich abermals einen Gipfel hervorzubringen hat. Dazu steigert er sich, indem er sich mit allen Vollkommenheiten und Tugenden durchdringt«[1]). So finden wir im Menschen mit seiner Mittlerstellung einen Schlüssel zur Welt[2]).

Obwohl Goethe seinen Vorstellungen das pantheistisch-vitalistische Weltbild zugrunde legt, gehen sie nicht bruchlos darin auf. Sein Gott ist zu groß und umfassend, als daß er von einem Blickpunkt her voll erschaut werden könnte. In jeder Wirkensform des menschlichen Geistes spiegelt sich vielmehr eine andere Seite Gottes: »Ich für mich kann, bei den mannigfaltigen Richtungen meines Wesens, nicht an einer Denkweise genug haben; als Dichter und Künstler bin ich Polytheist, Pantheist hingegen als Naturforscher, und eines so entschieden als das andere. Bedarf ich eines Gottes als Persönlichkeit, als sittlicher Mensch, so ist dafür auch schon gesorgt. Die himmlischen und irdischen Dinge sind ein so weites Reich, daß die Organe aller Wesen zusammen es nur erfassen mögen«[3]).

Die gleiche Haltung finden wir beim Naturforscher Goethe, wenn er nur da wirkliche Einsicht in das Wesen der Dinge erhofft, wo er sie auf vielfachen Wegen aufsucht.

II. Goethes Forschungsmethode.

Goethe empfindet den Menschen nicht als der Natur getrennt gegenüberstehend, sondern er versteht ihn als wesentliches Glied ihres Aufbaus. Da nun bei ihm jede Tätigkeit einem innersten Bedürfnis entspringt, so muß auch seine Wissenschaft den Charakter seines eigensten Wesens tragen. Sein Alleinheitsgefühl kann als Grundlage nicht übersehen werden. Überzeugt davon, daß seine Vernunft teil hat an der Weltvernunft, kann

1) »Winckelmann.« Jub. 34, S. 17.

2) Vgl. »Dichtung und Wahrheit«, Kap. 8. Jub. 23, S. 164 ff. Man denke auch an Herder, mit dessen »Ideen« Goethe übereinstimmt: Buch V. Kap. 6. »Der jetzige Zustand der Menschen ist wahrscheinlich das verbindende Mittelglied zweener Welten.«

3) WA. IV. 23, S. 226. Brief an Jacobi vom 6. Januar 1813.

er ohne hemmende Zweifel über Art und Möglichkeit der Erkenntnis den Gegenständen der Natur gegenübertreten, da ihm damit eine feste Forschungsgrundlage gegeben ist. Weiter befähigen ihn seine allseitigen Anlagen, auf Grund derer er sich im Lauf seines Lebens zu einer harmonisch umfassenden Persönlichkeit ausbildete, dazu, auf jede aus dem Naturreich herantretende Frage oder Anregung in der richtigen Weise zu antworten. D. h. er betrachtet ohne jede Dogmatik, ohne Vorurteil und Einseitigkeit und läßt den Gang der Forschung durch die Dinge selbst bestimmen. Er leiht ihnen gleichsam sein eigenes Bewußtsein und läßt dadurch die in ihnen schlummernden Ideen (die sie auf Grund ihrer Herkunft aus dem vernünftigen Weltgrund in sich tragen) aufleuchten. Er trägt nicht seine Logik in die Dinge hinein, sondern schafft eine Dinglogik. Auf diese Weise ist es ihm möglich, auf vielen Gebieten Fachmann zu sein, nicht nur Dilettant. »In Kunst und Wissenschaft sowie im Tun und Handeln kommt alles darauf an, daß die Objekte rein aufgefaßt und ihrer Natur gemäß behandelt werden«[1]).

Entwicklung der Naturanschauung. Diese Eigenart seiner Forschung ist ihm angeboren. Er trägt die Welt durch »Antizipation« in sich und ordnet in dies Bild ein, was ihm die Sinne vermitteln. Durch die wissenschaftliche Tätigkeit wird eigentlich nur eine schon vorhandene Skizze genauer und im Detail ausgeführt. Aber wenn auch die Grundlagen seines Vorgehens dieselben bleiben, so läßt sich doch eine Fortentwicklung, ein Ausbau dieser ihm eigentümlichen Art feststellen. Was er in der Jugend unbewußt tut, geschieht im Alter überlegt und planvoll[2]). In seiner vorweimarer Zeit sieht Goethe die Natur als Ganzes und betrachtet sie von der ästhetischen Seite her, mehr mit Maler- als mit Forscheraugen. Er erfaßt ihr Wesen mit der Intuition des Gefühls. Während der Zusammenarbeit mit Fräulein v. Klettenberg finden wir sogar eine ausgesprochen mystische Einstellung, die aber bezeichnenderweise nur solange vorherrscht, als er sich leiblich und seelisch nicht gesund fühlt. Später verliert sich zwar das Verstehen in gefühlsmäßiger Einstimmung nicht, aber die gleichzeitige Durchdringung des Gegenstands mit vernünftigem Bewußtsein hält ihm die Waage. Die Intuition wird durch Verbindung mit Begriffs- und Ideenklarheit zum vollwertigen Forschungsmittel. Und während der Mystiker ganz nach innen schaut, richtet Goethe seinen Blick ganz nach außen. Dem seelischen Erleben einer Geistwelt setzt er die Ausbildung seiner Sinnesorgane für die Körperwelt an die Seite. Seine geistig-

1) MR. 153.

2) Man denke z. B. an die Schilderung seines Wandels von subjektiv-künstlerischer zu objektiv-wissenschaftlicher Naturbetrachtung in den Annalen zu 1805. Jub. 30, S. 189.

seelischen Fähigkeiten stehen eben immer in gesundem Gleichgewicht. Von ihm kann man sagen, was er[1]) von der Pflanze sagt: jede Organisation vereinige mancherlei Lebendiges; der Stengel aber zwinge die peripheren Organe zu regelmäßiger Entwicklung, die ohne ihn jedes sein besonderes Recht ausüben wollten. In solchem Fall entstehen Mißbildungen. Was bei der Pflanze der Stengel leistet, wirkt bei Goethe die Entelechie. Sein gesunder Menschenverstand bewahrt ihn vor einseitiger Erkenntnisweise. So spricht er auch von einem »gemeinsamen Mittelpunkt (im menschlichen Geist), der sein geheimes Dasein eben durch das harmonische Verhältnis aller Teile zu ihm manifestiert«[2]).

Erkenntnismöglichkeit. Mit dem Durchbruch zu seiner klassischen Zeit beginnt Goethe sich über seine bisher unbewußt geübte Art des Naturanschauens klar zu werden, vor allem in der Auseinandersetzung mit der Philosophie. Was er zunächst nur praktisch betätigt hatte, will er nun auch theoretisch einsehen. Immer wieder ist es die Feststellung, umgekehrt wie die Fachwissenschaft und das Kantische diskursive Denken vorzugehen, was ihn zur Fixierung des eigenen Standpunkts nötigt. Der Umgang mit Schiller trägt dazu das Beste bei[3]). Die Behauptungen, daß man das »Ding an sich« nicht erfassen könne, daß alle Erkenntnis subjektiver Natur und somit begrenzt sei, daß nur die »äußere Schale der Natur« sich uns offenbare, zwingen Goethe, den Erkenntnisprozeß, wie er sich in ihm abspielt, zu untersuchen und in seine Phasen zu zerlegen. Sein Standpunkt ist dabei ein objektiver Idealismus: »Ich danke der kritischen und idealistischen Philosophie, daß sie mich auf mich selbst aufmerksam gemacht hat, das ist ein ungeheurer Gewinn. Sie kommt aber nie zum Objekt, dieses müssen wir so gut wie der gemeine Menschenverstand zugeben«[4]).

Goethe nimmt an, daß sich der vernünftige Weltgrund in die Natur ausgegossen habe und nun den Dingen als Idee zugrunde liege, diesen selber unbewußt, ihr Wesen und ihre Gesetzhaftigkeit darstellend. Der eigentliche Sinn wird dieser Schöpfung erst gegeben, wenn der Mensch sich kraft seines Anteils am Geiste zu diesen Ideen erhebt. »Ich frage nicht, ob dieses höchste Wesen Verstand und Vernunft habe, sondern ich fühle, es ist der Verstand, es ist die Vernunft selber. Alle Geschöpfe sind davon durchdrungen und der Mensch hat davon so viel, daß er Teile des Höchsten erkennen mag«[5]). Daß der Mensch sich damit nicht in sub-

1) WA. II. 6, S. 177. 2) WA. II. 11, S. 74. »Stiedenroths Psychologie.«

3) Vgl. die Aufsätze »Glückliches Ereignis« und »Einwirkung der neueren Philosophie«. WA. II. 11, S. 13 und 47.

4) WA. IV. 49, S. 82. Brief an Schultz vom 18. November 1831.

5) Eckermann, 23. Februar 1831. — B. IV, S. 337.

jektive irreale Gedankengespinste verliert, ist für Goethe unzweifelhaft; denn jedes Nachdenken wird erst durch die Anschauung oder Erfahrung angeregt, und unser Geist gibt dann dem objektiv vorhandenen Ideengehalt nur Gelegenheit, sich bewußt zu werden, ist Schauplatz, auf dem sich konkrete Bezüge darstellen. Unsere Vernunft ruft aus den gewordenen, nun erstarrten Gebilden die verborgen ruhende Bildekraft, den Werdeprozeß wach. Wenn nun auch Teile der Welt unerforschlich bleiben, so ist doch das, was uns anregt und was wir erkennen können, real. »Wir wissen von keiner Welt, als im Bezug auf den Menschen«[1]. Was jenseits des Bereichs unserer Erkenntnisorgane liegt, kommt für uns auf keine Weise in Betracht. Aber was wir denkend erkennen, ist absolut für uns. »Die Dinge sind unendlich . . . der Mensch spricht das Objekt nicht ganz aus. Aber was er davon ausspricht, das ist ein Reales, und wäre es auch nur . . . der Bezug, den es auf ihn allein hat«[2]. Dieser Maßstab ist ihm eingeboren.

Das menschliche Erkenntnisvermögen nur für subjektiv gültig zu erklären, ist für Goethe geradezu Gotteslästerung: »Es wäre nicht der Mühe wert, 70 Jahre alt zu werden, wenn alle Weisheit vor Gott Torheit wäre«[3]. Man würde damit Gott, der uns geschaffen hat, den Vorwurf machen, unser Dasein und unsre Organisation sinnlos eingerichtet zu haben. Wir stehen also nicht außerhalb der Zusammenhänge, sondern tragen im Gegenteil in uns »den Kern der Natur«, da wir mit der Fähigkeit, ihre Bildungsprinzipien zu erkennen, den Schlüssel zu ihr besitzen.

Freilich »verbirgt die Natur Gott auch, aber nicht jedem«[4], und der Mensch muß nur alle seine Fähigkeiten in höchster Steigerung zusammennehmen, um ihm nahzukommen. Es kommt an auf die »Ausbildung des Subjekts, daß es so rein und tief als möglich die Gegenstände ergreife und nicht bei mittleren Vorstellungsarten stehen bleibe, oder wohl gar sich mit gemeinen helfe«[5]. Denn das, was uns die Natur als Erfahrung bietet, das Äußere der Gegenstände, das ist ja nur die »halbe Erfahrung«[6]. Die reine Anschauung vermittelt uns noch keinen Einblick in das Wesen der Dinge. Dazu müssen wir uns zur höheren Anschauung erheben. Wir müssen mit den »Augen des Leibes und des Geistes« zugleich aufnehmen. »Denn das bloße Anblicken einer Sache kann uns nicht fördern. Jedes Ansehen geht über in ein Betrachten, jedes Betrachten in ein Sinnen,

1) MR. 1077. 2) B. I, S. 506. Zu Riemer am 1. August 1807.
3) Vgl. MR. 618. 4) Vgl. MR. 811.
5) WA. IV. 11, S. 234. Brief an Jacobi vom 17. Oktober 1796.
6) MR. 1072.

jedes Sinnen in ein Verknüpfen, und so kann man sagen, daß wir schon bei jedem aufmerksamen Blick in die Welt theoretisieren«[1]).

Erkenntnisgrenzen. Mit seinem Glauben an die Möglichkeit objektiver Erkenntnis hängt auch Goethes Ablehnung der Kantischen Erkenntnisgrenzen zusammen. Zwar glaubt auch er an ein Unerforschliches, das wir nur »ruhig verehren« können, aber er sieht dessen Grenzen nicht ein für allemal festgelegt. »Man soll ein Unerforschliches voraussetzen und zugeben, alsdann aber dem Forscher selbst keine Grenzlinie ziehen«[2]). Wie weit wir uns zu seinem Verständnis erheben, kommt auf die Ausbildung unsres eignen Innern an. Soweit sich unsern Erkenntnisorganen überhaupt etwas Vorstellbares darbietet, besteht prinzipiell auch die Möglichkeit, es zu erklären, »denn in der Frage liegt die Antwort, das Gefühl, daß sich über einen solchen Punkt etwas denken, etwas ahnden lasse«[3]). Nur etwas, dessen Existenz sich überhaupt in keinerlei Weise in unserm Bewußtsein andeutet, kann auch nie von uns erkannt werden, aber dann entbehren wir das ja auch nicht. Nur dadurch, daß wir uns von vornherein keine Grenzen setzen, erhalten wir uns die nötige Freiheit und den Antrieb zum Forschen.

Die Denkformen und ihre wissenschaftlichen Wege. Nun entgeht es Goethe nicht, daß innerhalb des menschlichen Geisteslebens polar entgegengesetzte Richtungen herrschen, die auf die grundverschiedene Veranlagung der Individualitäten rückführbar sind. Er unterscheidet zwischen atomistischem und dynamischem Denken; das eine am Trennen, Zählen und Sondern hängend, das andere das Werden und Entstehen verfolgend. Methodisch entsprechen diesen beiden Denkformen Analyse und Synthese. Gemäß der Eigentümlichkeit des Lebens, in dem die »Beziehung zwischen Polen realer einzuschätzen ist als diese selbst«[4]), wendet der echte Forscher beide Verfahrensweisen an, um den Gegenstand wirklich zu fassen, nicht nur zu berühren. Goethe selbst lernte zu seinem Vorteil sich auch fremder Vorstellungsarten als Ergänzung seiner eigenen dynamischen bedienen. »Überhaupt sollte man sich in Wissenschaften gewöhnen wie ein anderer denken zu können«[5]). Er spricht dabei gern von geistiger Systole und Diastole oder von einem Schaukelsystem.

Neben dieser Zweiheit erkennt Goethe auch noch eine Stufenfolge sich

1) WA. II. 1, S. XII. Vorwort zur Farbenlehre.

2) WA. II. 6, S. 244. »Freundlicher Zuruf.«

3) WA. II. 6, S. 301. »Vorarbeiten zu einer Physiologie der Pflanzen.«

4) Vgl. Ernst Barthel, »Goethes Wissenschaftslehre in ihrer modernen Tragweite« (1922), S. 77.

5) WA. II. 6, S. 189. Hierzu auch WA. IV. 11, S. 234. Brief an Jacobi vom 17. Oktober 1796.

steigernder Denkweisen, wenn er einteilt in »Nutzende, Wissende, Anschauende und Umfassende«[1]). Die Nutzenden stehen dabei noch auf vorwissenschaftlicher Stufe; es sind die Teleologen, gegen die Goethe immer ankämpft, weil er die in den Dingen liegende Gesetzhaftigkeit nicht zu etwas außer ihnen Liegendem verzerrt sehen will. Leisegang[2]) macht darauf aufmerksam, daß die Wissenden etwa den Atomisten, die Anschauenden etwa den Dynamikern entsprechen. Die Umfassenden vereinen dann die drei vorhergehenden Denkweisen auf höherer Stufe.

Polarität und Entwicklung im menschlichen Denken liegen auch Goethes kreisförmig angeordneter Darstellung der Wissenschaftsepochen zugrunde[3]).

Aus alledem geht das Bemühen hervor, sich über die Vielfalt des Denkens und Forschens Rechenschaft zu geben. Es entspringt der Überzeugung, daß die ganze Wahrheit sich nur in den Ansichten der Menschen aller Zeitalter spiegelt. In jedem einzelnen stellt sie sich seiner Anlage entsprechend einseitig dar. Hiermit hängt Goethes eifriges Studium der Wissenschaftsgeschichte zusammen; ferner sein Wunsch, ein Fachgebiet immer in Verbindung mit mehreren Forschern zu behandeln, dazu auch Fühlung mit den Nachbarwissenschaften zu halten. Für den Einzelmenschen ergibt sich daraus die Forderung, sich so vielseitig wie möglich auszubilden und verschiedene Methoden in Verbindung zu brauchen. Goethe weist immer und immer wieder darauf hin, daß Wissenschaft mit dem ganzen Menschen, nicht nur mit dem Kopf getrieben werden muß. Nur der gesamte und harmonisch ausgebildete Mikrokosmos kann den Makrokosmos in sich abspiegeln. Man darf »keine der menschlichen Kräfte bei wissenschaftlicher Tätigkeit ausschließen. Die Abgründe der Ahndung, ein sicheres Anschauen der Gegenwart, mathematische Tiefe, physische Genauigkeit, Höhe der Vernunft, Schärfe des Verstandes, bewegliche, sehnsuchtsvolle Phantasie, liebevolle Freude am Sinnlichen, nichts kann entbehrt werden«[4]). Das heißt schöpferisch sein mit dem ganzen Menschen wie bei der Schaffung eines Kunstwerks.

Die Sinne. Goethes Forschungsziel ist das Auffinden der Idee in den Erscheinungen der organischen wie der anorganischen Natur. Als Hilfsmittel dienen dabei in erster Linie die Sinne. Sie liefern die Anschauung, das was oben »halbe Erfahrung« genannt wurde, also das Material, mit dem das Denken arbeiten muß. Sie stehen zwischen Objekt und Subjekt, zwischen dem Gegenstand und dem Ich, und sind zugleich nach innen und nach außen gerichtet. Sie können dem Menschengeist die Natur ver-

1) WA. II. 6, S. 301.
2) Hans Leisegang, »Goethes Denken« (1932), S. 139 ff.
3) WA. II. 13, S. 446.
4) WA. II. 3, S. 121. Geschichte der Farbenlehre.

mitteln, weil sie wesensgleich mit ihr sind. »Das Auge hat sein Dasein dem Licht zu danken. Aus gleichgültigen tierischen Hilfsorganen ruft sich das Licht ein Organ hervor, das seinesgleichen werde; und so bildet sich das Auge am Lichte fürs Licht, damit das innere Licht dem äußeren entgegentrete«[1]).

Die Organe sind innerhalb des Menschen die Gegenpole zu den Naturdingen. Sie erheben sich aber zugleich über die rohe Materie durch ihre Vergeistigung. So nehmen sie nicht einfach passiv die Eindrücke auf, sondern erst durch ihre aktive Gegen- und Mitwirkung entsteht das, was Verstand und Vernunft weiterhin als Erfahrung zur Grundlage ihrer Tätigkeit machen können. Sie sind der eigentliche Schauplatz, auf dem Menschengeist und Natur sich durchdringen. Die zwischen Geist und Sinnesorgan herrschende Wechselwirkung kennzeichnet Goethe sehr schön in seinem allerletzten Briefe an W. v. Humboldt: »Die Menschen werden durch ihre Organe belehrt; sie haben jedoch den Vorzug (vor den Tieren) ihre Organe dagegen wiederzubelehren«[2]). Wenn also der Geist ohne die Sinne blind wäre, so wären diese stumpf, wenn nicht ein ausgebildeter Geist ihnen die Richtung ihrer Aufmerksamkeit vorschriebe, ihre Anlagen entwickelte und erzöge. Geschieht dies aber, so sind die Sinne die besten physikalischen Apparate, weil sie unserer besonderen Artung nach dem Plan der Schöpfung angemessen sind. Daher auch Goethes absolutes Zutrauen zu ihnen:

»Den Sinnen hast du dann zu trauen,
Nichts Falsches lassen sie sich schauen«[3]).

Sie können nicht durch Experimente ersetzt werden, und von Sinnestäuschung zu reden ist falsch; denn »die Sinne trügen nicht, aber das Urteil, es ist daher das Beste, wenn wir bei Beobachtungen soweit als möglich uns der Gegenstände und beim Denken darüber soviel als möglich unsrer selbst bewußt sind«[4]). Die Fehler entstehen nicht im Organ, sondern erst im Denken; die Sinne liefern die Ansicht, das Denken liefert die Einsicht.

Daß Goethe dabei immer vor allem an das Auge denkt, ist bekannt. Es ist der entwickeltste Sinn beim Menschen, denn es hat am meisten Eigenleben. Sarauw[5]) weist darauf hin, daß Goethes Auge zudem eine

1) WA. II. 1, S. XXXI. Farbenlehre.
2) WA. IV. 49, S. 281. Brief vom 17. März 1832.
3) Jub. 2, S. 245. »Vermächtnis.«
4) K. IV. 2, S. 349/50. Sprüche in Prosa.
5) Chr. Sarauw, Goethes Augen. In: Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab. Hist.-filol. Meddelelser II/3. Kopenhagen 1919.

Produktionskraft hatte, die über das gewöhnliche Maß hinausging. Er sah die Gestalten seiner Sehnsucht oder seiner Phantasie in deutlichen Bildern, wie er andererseits durch einprägsame und besonders durch grausige Geschehnisse in der Außenwelt unerhört getroffen wurde, so daß ein schrecklicher Anblick sein Gemüt auf lange hinaus verfinstern und aus dem Gleichgewicht bringen konnte. Wie stark das innere Bildevermögen war, zeigt sich besonders im willkürlichen Hervorbringen der sich entfaltenden beweglichen Blumenbilder[1]). Und wenn die »Dämonen« ihn verfolgten, so bedrängten ihn düstere und schreckende Gesichte. Die Erziehung zu sorgfältiger und leidenschaftsloser Beobachtung der Außenwelt wird daher auch ein Heilmittel und Gegengewicht gegen solche übergroße Reizbarkeit gewesen sein.

Geistiges Anschauen. Finden wir nun schon in der Tätigkeit der Sinnesorgane den Geist mitwirkend, etwa durch Gedächtniskraft und Phantasie, so hat der Mensch zur Aufnahme der Erfahrung noch andere Organe, die rein geistiger Art sind. Mit ihnen eignen wir uns die »höhere Erfahrung« zu. Goethe spricht von den »Augen des Geistes«, die mit den leiblichen Augen im Bund stehen, und von »höherer Anschauung«. Darunter ist nun bei ihm nicht mystische Imagination zu verstehen, denn die Wahrnehmungen dieser Organe sind nicht losgelöst denkbar von der Grundlage dessen, was die physischen Organe liefern. Es ist vielmehr Goethes besondere Art des Denkens, sein »gegenständliches Denken«[2]), das sich so innig mit den Dingen verschmelzt, daß es ihr Wesen gewahr wird. Die physischen Organe nehmen das äußere Bild auf, das Denken aber die ihm innewohnende Idee oder Bildungskraft. Der Geist schaut hierbei auf das Bild, das die Sinneswahrnehmung im Menschen hervorruft.

Um den Zusammenhang zwischen beiden besser zu verstehen, muß man sich Goethes methodisches Vorgehen vor Augen halten. Er geht aus von der Empirie und erhebt sich zur Ideenbildung. Wenn ein Naturphänomen seine Aufmerksamkeit erregt, so beobachtet er es zunächst sehr genau und konzentriert. Er stellt dann die Bedingungen fest, die es hervorbringen, er achtet auf den Zusammenhang, in dem es erscheint, bemerkt ähnliche Fälle und gelangt so schließlich zu einer gewissen Ordnung der Erscheinungen, die aus ihnen selbst hervorgeht. Er enthält sich also zunächst jedes Erklärungsversuches, ist frei von Hypothese und vorgefaßter Meinung und kann gerade deshalb eine Ordnung aufstellen, die nicht er den Dingen aufzwingt, sondern die in den Dingen selbst liegt. Sein Grundsatz lautet: der Forscher soll »den Maßstab zu dieser Erkenntnis, die Data der

1) Vgl. WA. II. 11, S. 282 f. »Das Sehen in subj. Hinsicht.«
2) WA. II. 11, S. 58. »Bedeutende Fördernis.«

Beurteilung nicht aus sich, sondern aus dem Kreise der Dinge nehmen, die er beobachtet«[1]). Dazu gehört zunächst eine möglichst große Zahl von Einzelbeobachtungen, eine gewisse Vollständigkeit der Fälle in einem bestimmten Kreis von zusammengehörigen Erscheinungen. Diese der Anschauung durch treues Beobachten tief einzuprägen, ist Grundbedingung. Dabei werden nun die Sinne vom Verstand unterstützt. Dessen Sache ist das Trennen, das Analysieren in Begriffe, also die Aufstellung von Ordnungsprinzipien. Damit ermöglicht er den Sinnen, charakteristische Einzelbilder zu erfassen, die kleinsten Unterschiede zu bemerken, also überhaupt die Sammlung des exakten Beobachtungsmaterials. Nachdem nun auf diese Weise ganze Erscheinungsreihen in Anschauung und Begriff erworben sind, tritt die Tätigkeit der Vernunft hinzu. Sie schaut das zuvor im Verstand Getrennte, das aber in der Natur doch eine Einheit bildet, im Geiste zusammen und erkennt die gemeinsame Idee, das Gesetz, das den verwandten Erscheinungen zugrunde liegt.

Dreierlei gibt der Vernunft die Bausteine zu ihrer Synthese: die reine Sinnesbeobachtung, der Begriff, den der Verstand sich davon gebildet hat, und die Empfindung, welche die Anschauung in der Seele ausgelöst hat. Diese drei Elemente fließen zusammen in der Wesensschau, mit der der vernünftige Geist die Welt erfaßt. Das ist Goethes »höhere Anschauung«. Wie wenig sie getrennt gedacht werden darf von der physischen, geht daraus hervor, daß Goethe die Urpflanze für eine Erfahrung hielt und sie in der Natur zu finden hoffte, bis Schiller ihn zwischen Idee und Erfahrung trennen lehrte.

Erinnern wir uns nun der ungewöhnlichen Kraft von Goethes Auge, so läßt sich leicht denken, daß auch sein »anschauendes Erkennen« weit über das Mittelmaß hinausging. Es war ein »intuitives Erfassen«, eine »intellektuelle Anschauung«. Goethe schildert sein eignes Verfahren folgendermaßen: »Ich mußte daher bei meiner alten Art verbleiben, die mich nötigt, alle Naturphänomene in einer gewissen Folge der Entwicklung zu betrachten und die Übergänge vor- und rückwärts aufmerksam zu begleiten. Denn dadurch gelangte ich ganz allein zur lebendigen Übersicht, aus welcher ein Begriff sich bildet, der sodann in aufsteigender Linie der Idee begegnen wird«[2]).

Und wenn nun Goethe vom Naturforscher die Betätigung einer »exakten sinnlichen Phantasie«[3]) verlangt, so verstehen wir das aus dem soeben Ausgeführten dahin, daß er auf Grund seiner Beobachtungsfülle und der

1) WA. II. 11, S. 22. »Der Versuch als Vermittler von Subjekt und Objekt.«

2) WA. II. 12, S. 12. »Wolkengestalt.«

3) WA. II. 11, S. 75. »Stiedenroths Psychologie.«

Einsicht in die Naturgesetze imstande ist, das ihm noch Unbekannte in der richtigen Weise vorzustellen oder die gegebenen Elemente auf eine neue, aber sinnvolle Art zu verbinden. Das beste Beispiel hierfür ist Goethes Urpflanze, von der er schreibt: »Mit diesem Modell und dem Schlüssel dazu kann man alsdann noch Pflanzen ins Unendliche erfinden, die konsequent sein müssen, d. h.: die, wenn sie auch nicht existieren, doch existieren könnten und nicht etwa malerische oder dichterische Schatten und Scheine sind, sondern eine innerliche Wahrheit und Notwendigkeit haben«[1]).

Wenn Goethe also schreibt: »Jeder neue Gegenstand, wohl beschaut, schließt ein neues Organ in uns auf«[2]), oder »Eine Idee über Gegenstände der Erfahrung ist gleichsam ein Organ, dessen ich mich bediene, um diese zu fassen, um sie mir zu eigen zu machen«[3]), so erklären wir das so: es werden beim Anblick eines Gegenstandes in uns Empfindungen, Begriffe und Ideen wach, die vorher zwar der Möglichkeit nach vorhanden waren, nun aber erst ausgelöst werden. In ihnen aber haben wir neue Hilfsmittel erworben, um unsere Umwelt zu verstehen.

Antizipation. In diesem Zusammenhang gewinnt ein anderes Goethewort seine Bedeutung: »Hätte ich nicht die Welt durch Antizipation bereits in mir getragen, ich wäre mit sehendem Auge blind geblieben und alle Erforschung und Erfahrung wäre nichts gewesen als ein ganz totes und vergebliches Bemühen. Das Licht ist da und die Farben umgeben uns; allein trügen wir kein Licht und keine Farbe im eignen Auge, so würden wir auch außer uns dergleichen nicht wahrnehmen«[4]). Dinge, die in uns nichts wachrufen, auf die in uns nichts antwortet, können wir nicht begreifen. So kann Goethe auch sagen: »Mit den Ansichten, wenn sie aus der Welt verschwinden, gehen oft die Gegenstände selbst verloren. Kann man doch im höheren Sinne sagen, daß die Ansicht der Gegenstand sei«[5]). Man wird nur das gewahr, worauf man geistig vorbereitet ist.

Geistige Beweglichkeit. Bei dieser Art, Wissenschaft zu treiben, kommt alles darauf an, das Sehen und das Vorstellungsvermögen »bildsam« zu halten. Denn dem ewigen Wandel in der Natur wird nur ein ebenso wandlungsfähiger Geist gerecht. Geht man mit vorgefaßten Meinungen an die Dinge heran, so können sie in uns nicht das anrühren, was ihnen eigentlich entspricht. Es entsteht dann ein falsches Bild von ihnen. Zum echten

1) Jub. 27, S. 5. Italienische Reise.
2) WA. II. 11, S. 59. »Bedeutende Fördernis durch ein einziges geistreiches Wort.«
3) WA. IV. 11, S. 175. Brief vom 28. August 1796 an Sömmering.
4) B. III, S. 81. Am 26. Februar 1824 zu Eckermann.
5) MR. 1147.

Forscher gehört also liebevolle Hingabe. Und Goethe ist immer bereit, eine Methode oder Erklärungsart zu ändern, wenn er bemerkt, daß sie den Gegebenheiten widerspricht. »Wenn ich bei Erforschung naturwissenschaftlicher Gegenstände zu einer Meinung gekommen war, so verlangte ich nicht, daß die Natur mir sogleich recht geben sollte; vielmehr ging ich ihr in Beobachtungen und Versuchen prüfend nach und war zufrieden, wenn sie sich so gefällig erweisen wollte, gelegentlich meine Meinung zu bestätigen. Tat sie es nicht, so brachte sie mich wohl auf ein anderes Aperçu, welchem ich nachging und welches zu bewahrheiten sie sich vielleicht williger fand«[1]. Geistige Beweglichkeit und Lebendigkeit des Forschers wird bedingt durch die Eigenart seines Gegenstandes, entsprechend Goethes Überzeugung, daß »Gleiches nur von Gleichem erkannt« werde. Denn in der Natur ist ja nichts starr, tot und unveränderlich, sondern es herrscht eine ewige Wandlung und Entwicklung, auch im Anorganischen. Reine Materie ohne jeden Geist gibt es nicht für Goethe. Und gerade das Werden und die wechselnden Gestalten zu fassen, ist sein Wunsch. Dem entspricht seine am Pflanzenreich herangebildete genetische Methode.

Genetische Methode. Sie wurzelt in seinem unerschütterlichen Glauben an die Folgerichtigkeit und Gesetzmäßigkeit aller Naturvorgänge: »Die Natur macht keine Sprünge«[2] und »die Natur hat immer recht«[3]. Reihenbildung und Vergleichung sind die Wege, die in der organischen Natur zum Ziel führen. Pflanzen und Tiere selbst zeigen in ihrem stetigen Wachstum das sich Verwandeln eines konstanten Innern (der Monas) von einer äußeren Form zur andern. Sie zwingen den Geist, sich über das sinnlich Anschaubare zu einem geistig Anschaubaren zu erheben, wenn er ihr Wesen erkennen will.

Typus. Der Mensch ist nun imstande, noch weiter zu gehen und Ketten von Pflanze zu Pflanze, von Tier zu Tier zu bilden. Schaut er dann das Allem zugrunde liegende Gesetzmäßige, das im Zusammenwirken mit der Umwelt die konkrete Einzelform prägt, so hat er den Typus erfaßt. Er ist die Idee, der Bauplan des Organismus. Er stellt sich nie in einem Einzelwesen ganz dar, sondern nur in allen zusammen. Ihn zu erkennen bedarf es mehr als der Kantischen reflektierenden Urteilskraft; der Mensch muß sich hier vielmehr zur »anschauenden Urteilskraft«[4] erheben, worunter wir die »Intuition«, das bereits charakterisierte »geistige Schauen«

1) B. IV, S. 23. Am 1. Oktober 1828 zu Eckermann.
2) B. I, S. 479. Am 19. März 1807 zu Riemer.
3) B. IV, S. 69. Am 13. Februar 1829 zu Eckermann.
4) WA. II. 11, S. 54.

zu verstehen haben. Denn im Organischen werden Form und Gestalt nicht durch rein äußere Bedingungen einer passiven Materie aufgedrungen, sondern eine eigenwillige, aktiv wirkende Kraft setzt sich der Umwelt entgegen und bestimmt die Form. Im Anorganischen wirken Naturgesetze von außen auf die Körper; der Typus dagegen ist überhaupt nur innerhalb der Gesamtheit der Pflanzen oder Tiere da und kann durch den zergliedernden Verstand nicht von diesen getrennt werden, weil er nicht in abstracto existiert. Er kann nur geistig geschaut werden, wofür eine umfassende sinnliche Anschauung jedoch immer Vorbedingung ist.

Urphänomen. Anders tritt das Naturgesetz im Reich des Anorganischen auf. Hier offenbart es sich als Urphänomen. Um zu ihm zu gelangen, bedient sich Goethe einer ähnlichen Methode wie im Organischen, jedoch den veränderten anorganischen Verhältnissen angepaßt. Auch hier stützt sich sein Urteil, seine Schlußfolgerung auf aneinander gereihte Phänomenketten, aber diese liefert nicht die Natur selbst, sondern der Mensch stellt sie durch Versuche her. Aus einer isolierten Naturerscheinung darf niemals ein Gesetz abgeleitet werden. Denn es stellt sich in ihr einseitig dar. »Der Fehler schwacher Geister ist, daß sie im Reflektieren sogleich vom einzelnen ins Allgemeine gehen, anstatt daß man nur in der Gesamtheit das Allgemeine suchen kann«[1]). In der Natur ist nichts vereinzelt, alles gehört in einen größeren Zusammenhang und muß deshalb auch innerhalb dieses Ganzen betrachtet werden.

Will Goethe irgendein »empirisches Phänomen«[2]) erklären, so beobachtet er die Bedingungen, unter denen es stattfindet. Um festzustellen, welche von ihnen zum Zustandekommen unumgänglich notwendig, welche nur zufällig sind, schafft er selbst im Versuch die Bedingungen nach. Damit erhebt er das »empirische Phänomen« zum »wissenschaftlichen«[2]), bei welchem er alle Voraussetzungen des Zustandekommens kennt. Er variiert alsdann nach allen Seiten und schafft so die Reihen, aus denen ihm zuletzt das Gesetz als der allen gemeinsame Kern entgegentritt. Das ist Goethes »Urphänomen«. Es kann zufällig in seiner Reinheit auch in der Natur auftreten (Magnet, blauer Himmel), aber für den Forscher hat als sicheres Ergebnis nur das Selbstgewonnene Wert, weil er nur hier alle Bedingungen kennt. In diesem Verfahren dient der »Versuch als Vermittler von Subjekt und Objekt«[3]), weil er in den subjektiv hergestellten Bedingungen ein Objektives, das Naturgesetz, erscheinen läßt. Bei der Bildung der Reihen kommt alles darauf an, vom richtigen Punkt auszugehen; Goethe nennt ihn den »prägnanten Punkt«[4]), »von dem sich vieles

1) MR. 1164.
2) Vgl. WA. II. 11, S. 40. »Erfahrung und Wissenschaft.«
3) WA. II. 11, S. 21.
4) WA. II. 11, S. 63. »Bedeutende Fördernis.«

ableiten läßt, oder vielmehr, der vieles freiwillig hervorbringt«. Dieser Punkt wird im »Aperçu« erkannt. Goethe versteht darunter das plötzliche Gewahrwerden der in der betreffenden Erscheinungsgruppe enthaltenen Idee von einer Seite her. »Alles wahre Aperçu kommt aus einer Folge und bringt Folge. Es ist ein Mittelglied einer großen, produktiv aufsteigenden Kette«[1]). Diese Idee muß aber nun in ihrer Gesamtgestalt durch sorgsame Einzeluntersuchung festgelegt werden. Der prägnante Punkt muß die Andeutung, in welcher Richtung das zu geschehen hat, schon in sich tragen.

Am gefährlichsten und verantwortungsvollsten auf seinem wissenschaftlichen Weg empfindet Goethe den »Übergang von der Erfahrung zum Urteil«[2]); und um hier die menschliche Willkür soviel als möglich auszuschalten, verlangt er jene Fülle von Beobachtungen und Versuchen, sowie das exakte Trennen. »Wir sollten immer mehr beobachten, worin sich die Dinge, zu deren Erkenntnis wir gelangen mögen, unterscheiden, als wodurch sie einander gleichen. Das Unterscheiden ist schwerer, mühsamer als das Ähnlichfinden, und wenn man recht gut unterschieden hat, so vergleichen sich alsdann die Gegenstände von selbst«[3]). Solange man die Unterschiede beachtet, kann man keine hypothetischen Zusammenhänge in den Dingen suchen und hält sich daher offen für das, was wahrhaft in ihnen liegt. Nur so findet auch die ganze Fülle der Erfahrung wirklich Eingang im Endergebnis von Typus und Urphänomen, die Goethe mit Recht »Erfahrungen höherer Art« nennt. Beobachtet man dagegen nur, um eine vorgefaßte Meinung zu bestätigen, so muß man vieles als unbrauchbar ausscheiden. Dann gelangt man aber nicht zum Alles umfassenden Allgemeinen. »E i n Phänomen, e i n Versuch kann nichts beweisen, es ist das Glied einer großen Kette, das erst im Zusammenhang gilt«[4]).

Idee und Erfahrung. Mit den Urphänomenen ist Goethe an die Grenze wissenschaftlicher Forschung gelangt, denn hinter ihnen steht unmittelbar Gott[5]). In ihnen kommen sich Idee und Erfahrung am nächsten, denn sie sind noch sinnlich anschaubar, aber des Zufälligen entkleidet. Goethe nennt das Urphänomen: »i d e a l als das letzte Erkennbare, r e a l als erkannt, s y m b o l i s c h , weil es alle Fälle begreift, i d e n t i s c h mit allen Fällen«[6]). Sie sind die Elemente, aus denen alle komplizierten, uns nicht unmittelbar verständlichen Erscheinungen zusammengesetzt sind. Die sonst verwirrende Fülle der Welt ist damit auf wenige, faßliche Grundgesetze gebracht; sie bilden einen anschaulichen Kosmos von Q u a l i-

1) MR. 416.
2) WA. II. 11, S. 28. »Der Versuch.«
3) WA. II. 13, S. 427 f.
4) MR. 156.
5) Vgl. B. IV, S. 337. Am 23. Februar 1831 zu Eckermann.
6) MR. 1369.

t ä t e n , nicht von abstrakten Zahlen, wie sie in der Newtonschen Physik das Endergebnis bilden. Die Urphänomene führen den Menschen in die Region, »wo Metaphysik und Naturgeschichte übereinandergreifen, also da, wo der ernste, treue Forscher am liebsten verweilt. Denn hier wird er durch den Zudrang grenzenloser Einzelheiten nicht mehr geängstigt, weil er den hohen Einfluß der einfachsten Idee schätzen lernt«[1]). Hier treffen auch Philosoph und Naturwissenschaftler zusammen, denn wenn die Urphänomene das letzte sind, was dieser erreichen kann, so beginnt jener mit ihnen sein Gebäude.

»Der Naturphilosoph, dem der experimentierende Forscher das Höchste und Reinste bringen soll, kann nun mit dem Ursprünglichen bequem verfahren, anstatt daß er bisher sich mit dem Abgeleiteten quälte und verwirrte«[2]).

Goethe überträgt den Begriff des Urphänomens, der im Anorganischen gewonnen ist, auch auf die Erscheinungen des gesamten Daseins, so daß er etwa von »sittlichen Urphänomenen« redet[3]). Da jene eine Welt der Werte darstellen, so muß es auch möglich sein, sie in eine natürlich sich steigernde Ordnung zu bringen. Goethe hat diesen Gedanken nicht ausgebaut, doch findet sich vielleicht ein Anhaltspunkt dafür in der Reihe, in welche er die Naturwirkungen stellt: »zufällig, mechanisch, physisch, chemisch, organisch, psychisch, ethisch, religiös, genial«[4]).

Hier im Urphänomen sieht Goethe also eine Grenze des Ergründbaren, denn es kann als ein Einfachstes nicht weiter erklärt werden. Es wirkt aus eigenem Anstoß, wir können nichts feststellen, wodurch es dazu veranlaßt würde, können es nur staunend anerkennen[5]). Über die Selbstbeschränkung, die darin liegt, hier nichts weiter ergründen zu wollen, sagt Goethe: »Wenn ich mich beim Urphänomen zuletzt beruhige, so ist es doch auch nur Resignation; aber es bleibt ein großer Unterschied, ob ich mich an den Grenzen der Menschheit resigniere oder innerhalb einer hypothetischen Beschränktheit meines bornierten Individuums«[6]). Der große Forscher verzichtet auf leere Spekulation und sucht seine Aufgabe im Kreis des ihm Zugänglichen. Das Urphänomen in seiner Totalität wirklich zu umfassen, sich mit ihm so durchdrungen zu haben, daß man beim Anblick des realen Vorgangs sich unmittelbar zur Schau der Idee erhebt,

---

1) WA. II. 6, S. 348.
2) WA. II. 5/2, S. 191. Vgl. Hegels Zustimmung: WA. II. 5/1, S. 372 ff.
3) B. IV, S. 69. Am 13. Februar 1829 zu Eckermann.
4) WA. II. 5/1, S. 403/4 und 415 f.
5) Vgl. B. IV, S. 72. Am 18. Februar 1829 zu Eckermann.
6) MR. 577.

ohne jedesmal mühsam wieder von neuem die Begriffsleiter der Reflexion emporklettern zu müssen, das ist Vollendung menschlicher Erkenntnis. In diesem Sinn sagt Goethe: »Das Höchste wäre, zu begreifen, daß alles Faktische schon Theorie ist. Die Bläue des Himmels offenbart uns das Grundgesetz der Chromatik. Man suche nur nichts hinter den Phänomenen; sie selbst sind die Lehre«[1]). Wer das erfaßt hat, der bedarf keiner weiteren Theorien mehr, weil er im unmittelbaren Geschehen das bleibend Gültige schaut. Er eint Idee und Erfahrung. Daß die polare Spannung zwischen beiden nur in immer erneuter Anstrengung zu überwinden ist, gibt Goethes Wissenschaft ihren schöpferischen Tatcharakter. »Auch in Wissenschaften kann man eigentlich nichts wissen, es will immer getan sein«[2]). So erfordert es jedesmal neue geistige Energie, um im Einzelfall das allgemeine Gesetz zu sehen. »Das Allgemeine und das Besondere fallen zusammen, das Besondere ist das Allgemeine, unter verschiedenen Bedingungen erscheinend«[3]). Das zu erkennen ist eines der wesentlichsten Ziele von Goethes Wissenschaft[4]).

Verstand und Vernunft. Nun bildet es für uns beim Erfassen der Idee eine große Schwierigkeit, daß sie nur in Zeit und Raum auseinandergelegt sich darstellt, in Wahrheit aber unabhängig von Zeit und Raum, darüberstehend, existiert. Unser Verstand reicht nicht aus die Idee zu begreifen, denn er kann sie nur an den Gegenständen der Erfahrung suchen, die sie — eben wegen ihrer raumzeitlichen Gebundenheit — nicht voll darstellen. In »Bedenken und Ergebung« gibt Goethe es dem Philosophen (Kant) zu, »daß keine Idee der Erfahrung völlig kongruiere, ihr aber analog sein könne, ja müsse«[5]). Aber das ist nicht Goethes letzte Weisheit darüber, denn wenn der Verstand auch nicht die Idee in den Dingen findet, so findet sie doch die Vernunft im eigenen Ich: »Die Idee ist in der Erfahrung nicht darzustellen, kaum nachzuweisen, wer sie nicht besitzt, wird sie in der Erscheinung nirgends gewahr«[6]). Die Vernunft ist imstande, sich zur

---

1) MR. 575. 2) MR. 415. 3) MR. 569.

4) Die Aufgabe, die Idee in der Einzelerscheinung zu gewahren, teilt die Wissenschaft mit der Kunst. Goethe schreibt einmal (WA. IV. 26, S. 235. Am 28. Januar 1816 an Schopenhauer), Idee und Erfahrung seien nur »durch Kunst und Tat« zu vereinigen, und ein andermal (MR. 1137) spricht er davon, daß beide »nur im Höchsten und im Gemeinsten zusammentreffen« können. Das Höchste sei »das Anschauen des Verschiedenen als identisch, das Gemeinste die Tat«. Das Anschauen des Verschiedenen als identisch geschieht in der Wissenschaft, wenn sie dasselbe Gesetz in den vielfach abgewandelten Erscheinungen erblickt. Hier erfüllen also Kunst und Wissenschaft die gleiche Aufgabe, wenn auch in verschiedener Form.

5) WA. II. 11, S. 56/7. »Bedenken und Ergebung.«

6) WA. II. 6, S. 226. »Botanik.«

Idee zu erheben, weil sie auf »das Werdende angewiesen« ist[1]), während der Verstand nur das »Tote, Gewordene« begreift, denn seine Tätigkeit ist das Zergliedern. Mit der Vernunft können wir dagegen das Lebendige fassen und daher in uns die Ideen erleben, nach denen »die Natur verfährt«[2]). Unsere Vernunft, als ein Teil dieser selben Natur, ist das Organ, mit dem diese sich ihrer Ideen, nach denen sie bildet, bewußt wird. Sie sind also objektiv. Darum kann Goethe von den schon oben erwähnten »Umfassenden« sagen: »Sie verhalten sich im höchsten Grad produktiv; indem sie nämlich von Ideen ausgehen, sprechen sie die Einheit des Ganzen schon aus, und es ist gewissermaßen nachher die Sache der Natur, sich in diese Idee zu fügen«[3]). Der Mensch erkennt also in ihnen verbindliche Gesetze. Und er gewinnt sie nicht abseits der sichtbaren Natur, sondern an ihr, da sie ihm im anschauenden Erleben der Gegenstände und Phänomene aufsteigen. Nun kann es ihn nicht mehr beirren, wenn die Erscheinung sich der Idee nur nähert und sie nicht erreicht, denn nun vermag er die Absicht zu erkennen, auch wenn ihre Verwirklichung durch den Widerstand der Materie eingeschränkt ist.

So wie Verstand und Vernunft unterscheidet Goethe auch Wissen und Wissenschaft. Im Verstand und im Wissen herrscht der analytische Begriff, das Zergliedern, die Summe der Einzelheiten. Sie sind notwendige Vorstufe zur vernunftgetragenen Wissenschaft, die das Gesonderte zur lebendigen Einheit erhebt. Beide zusammen ergeben, wie Analyse und Synthese, erst den vollen Forschungsweg. »Das Wissen beruht auf der Kenntnis des zu Unterscheidenden, die Wissenschaft auf der Anerkennung des nicht zu Unterscheidenden«[4]).

Dreischritt. Diesen Gang seiner Erkenntnis bezeichnet Goethe oft als den Weg vom Allgemeinen zum Besonderen und wieder zum Allgemeinen. Darunter dürfen wir wohl einen idealistischen Dreischritt verstehen, der von einem gefühlsmäßigen Einheitsbewußtsein durch Antizipation der Welt über die Einzelbeobachtung des Verstandes hinweg zur ideenklaren Gewißheit dieser Einheit in der Vernunft aufsteigt.

Wahrheit. Goethe glaubt also an die Fähigkeit des Menschen, Wahrheit zu erlangen; und wenn es auch nur Wahrheit in bezug auf s e i n e Vernunft wäre, so ist sie doch verbindlich für ihn. Trotzdem verzichtet Goethe darauf, alle Menschen zur Anerkennung der selben Wahrheit zu bringen, also Beweise für sie aufzustellen. »Kenne ich mein Verhältnis zu mir

1) MR. 555. S. a. 599.

2) »Begriff ist Summe, Idee Resultat der Erfahrung; jene zu ziehen wird Verstand, dieses zu erfassen Vernunft erfordert.« MR. 1135.

3) WA. II. 6, S. 302. 4) MR. 1151.

selbst und zur Außenwelt, so heiß ichs Wahrheit. Und so kann jeder seine eigene Wahrheit haben, und es ist doch immer die selbige«[1]). Da das menschliche Denken so gut wie alles Seiende der Polarität unterworfen ist, und da jeder die Wahrheit in seinem Denken, nicht außer sich findet, so ist eine Übereinstimmung aller unmöglich. Der Beweis ist also sinnlos, besonders in der organischen Wissenschaft, während in der anorganischen allenfalls in der sichtbaren Darstellung eines Phänomens eine gewisse Beweiskraft liegt, nicht aber im Wort[2]).

Nun könnte man angesichts einer solchen Resignation Goethe für einen Relativisten halten. Man könnte fragen: woran soll der Forscher denn Wahrheit und Irrtum unterscheiden?, wo findet er einen sicheren Maßstab? Antwort: es besteht — abgesehen von der Überzeugung, daß nur das »Wahre fruchtbar ist« — die Forderung, daß jede Wahrheit aus dem empirisch gewonnenen Tatsachenmaterial unmittelbar hervorgehen muß und nicht auf Hypothesen beruhen darf. Und zwar müssen die Erscheinungen auf ihre einfachsten Elemente zurückgeführt werden, die Versuchsreihen auf dem einfachsten Versuch basieren. Verwickelte und zusammengesetzte Phänomene sind unübersichtlich, daher als sicherer Grundstein nicht zu brauchen. Und vor allem darf die Wahrheit nur aus dem Wirklichen abgeleitet werden, nicht aus Abstraktionen und Phantasiegebilden, wie es mathematische Formeln und Hypothesen sind. Verfährt man in dieser Weise, so sind auch Menschen mit anderen Denkformen imstande, den Weg zu verfolgen und nachzuprüfen, auf dem man zu seiner Wahrheit gelangte. Sich auf diese Weise in fremden Denkarten zu üben, ist dem Forscher unbedingt förderlich, denn er soll sich ja »in die Mitte zwischen die Erklärungsarten setzen«[3]).

Hypothese. Goethes Abneigung gegen Hypothesen wurde bereits erwähnt. Er läßt dieses wissenschaftliche Hilfsmittel nur als vorläufiges »Baugerüst« gelten, als »läßliche Hypothese«[4]), die anreizt, den Dingen weiter nachzugehen; aber der Geist muß Herr darüber bleiben. Und auch in dieser eingeschränkten Anwendung billigt Goethe die Hypothese nur für die organische Natur, wo der Einzelorganismus allein schon die Gesetze der Gesamtheit freier offenbart und irrige Anschauungen berichtigt, während der Erforscher des anorganischen Reiches schon sehr hoch stehen muß, um sich nicht von scheinbaren Widersprüchen verwirren zu lassen und in ihnen Belege für falsche Ansichten zu sehen[5]). Das einzelne Tier, die einzelne Pflanze ist schon ein abgeschlossener Kosmos im Kleinen;

1) MR. 198. 2) Vgl. WA. II. 11, S. 160.
3) WA. II. 11, S. 365. Paralipomena. 4) MR. 1222 und 581.
5) B. I, S. 238. Im August 1795 zu D. J. Veit.

die unbelebte Natur dagegen bildet erst in ihrer Gesamtheit einen Organismus.

Induktion und Analogie. Noch schärfer als gegen die Hypothese spricht sich Goethe gegen die Induktion aus[1]), weil sie zu schnell von der Erfahrung fort in die Abstraktion führt. Eher läßt er die Analogie gelten[2]), sofern keine voreiligen Schlüsse an sie geknüpft werden, weil sie sich innerhalb der Erscheinungen hält. Sie kann dazu anregen, den Gegenstand von mehreren Seiten her zu untersuchen, freilich aber auch (z. B. beim Vergleich von Spektrum und Tonleiter) zum Verwischen wesentlicher Unterschiede führen. Ebenso wie bei der Wahl von Symbolen muß man sich bei der Aufsuchung von Analogien vor willkürlicher Phantasie hüten.

Kausalität. Ungleich bedeutungsvoller als das eben Besprochene ist für die Darstellung des Goetheschen Wissenschaftsbildes sein Verhalten zur Kategorie der Kausalität und zur mathematischen Fundierung der Naturwissenschaften. Beide erkennt er in ihrer Notwendigkeit an, beschränkt sie aber auf die in ihnen selbst liegenden Grenzen, die seiner Ansicht nach vom menschlichen Denken nicht genug beachtet werden.

Wenn der Mensch irgendeinen Vorgang als die Wirkung einer bestimmten Ursache auffaßt, so hat er damit nur den »historischen« Zusammenhang festgestellt[3]). Nicht erklärt ist damit das Wesen des Vorgangs selbst; denn die Anregung löst ja immer nur aus, was in dem Körper, an dem die Wirkung auftritt, schon als Möglichkeit liegt. Die kausale Erklärungsart versperrt also den Zugang zum Verständnis des wirklichen Wesens der Dinge. Ursache ist nur äußerer Anstoß; die wahre Begründung liegt immer in den Dingen selbst. Denn die Welt ist ja kein Mechanismus, den »ein Gott nur von außen« in Bewegung setzt, sondern Gott ist in ihr aufgegangen; die Dinge tragen ihre eigene Gesetzlichkeit in sich, nicht außer sich. Goethe sagt deshalb von den Ursachen: »Wir denken uns gern als mechanisch, was höherer Art ist«[4]). Man soll Ursache und Wirkung nicht getrennt denken, denn »sie beide machen das unteilbare Phänomen«[5]). Im Urphänomen fallen beide zusammen, sind mit der Erscheinung identisch.

Eine besondere Abart der kausalen Betrachtungsweise ist die teleologische, d. h. die Erklärung durch Zweckursachen. Diese ist mit Goethes Denken noch viel unvereinbarer als die Kausalität, der eine gewisse Berechtigung doch zuerkannt wird; denn sie erstreckt sich allein auf das Reich organischen Lebens, in dem von mechanischen Beziehungen der Körper untereinander gar nicht gesprochen werden kann.

1) MR. 1245. 2) MR. 532. 3) MR. 1244. 4) MR. 1238.
5) MR. 1234. Schelling und Hegel standen auf ganz ähnlichem Standpunkt.

Statt nach Ursachen fragt Goethe nach den Bedingungen[1]), unter denen eine Gesetzlichkeit sich in bestimmter Weise darstellen kann, oder die ein Lebendiges zu gewissen Ausgestaltungen seiner Anlagen veranlassen. Ein jeder Körper ist zweckmäßig um seiner selbst willen, für sich, nicht für ein Wesen, das außerhalb von ihm steht. Jedoch bildet er sich an den äußeren Bedingungen heran, und so besteht zwischen allem eine Wechselwirkung, die von der großen Einheit der Natur zeugt. Eins bedingt das andere, und keins ist für sich allein denkbar[2]). Deshalb fordert Goethe: »Verhältnisse und Beziehungen nicht als Bestimmungen und Zwecke anzusehen, und dadurch ganz allein in der Kenntnis, wie sich die bildende Natur von allen Seiten und nach allen Seiten äußert, weiterzukommen«[3]). Kausalität ist ein von unserem Verstand geschaffenes Ordnungsprinzip und als solches nicht geeignet, das Wesen der Welt zu erklären. Wenn wir sie als deren Grundlage auffaßten, so müßten wir die Welt als etwas Mechanisches denken. Damit aber würden wir ihr ihre Göttlichkeit und Ideenhaltigkeit absprechen. Wollen wir diese begreifen, so suchen wir in ihr die H a r m o n i e statt der Ursächlichkeit, denn damit rühren wir an ihr innerstes (qualitatives) Wesen.

Mathematik. Wenn wir nun Goethes Stellung zur Mathematik zu schildern haben, so geschieht das am besten mit seinen eigenen Worten: »Das Recht, die Natur in ihren einfachsten, geheimsten Ursprüngen, sowie in ihren offenbarsten, am höchsten auffallenden Schöpfungen, auch ohne Mitwirkung der Mathematik, zu betrachten, zu erforschen, zu erfassen, mußte ich mir, meine Anlage und Verhältnisse zu Rate ziehend, gar früh schon anmaßen. . . . Ich hörte mich anklagen, als sei ich ein Widersacher, ein Feind der Mathematik überhaupt, die doch niemand höher schätzen kann als ich, da sie gerade das leistet, was mir zu bewirken völlig versagt worden«[3]). Hieraus geht deutlich hervor, daß Goethe der Mathematik auf ihrem Feld einen großen Wert zuerkannte, für sich aber, seinen Fähigkeiten entsprechend, die Forschungsgebiete wählte, die auf mathematische Grundlage nicht angewiesen sind. Ihm fehlte keineswegs die Einsicht in das Wesen der Mathematik und ein gewisses Verständnis für sie, aber gerade deshalb konnte er um so deutlicher die Unterschiede zwischen seiner und der mathematischen Methode erkennen. Er war sich im Laufe seiner Studien genau seiner spezifischen Fähigkeiten bewußt geworden und hatte es sich zur Pflicht gemacht, sie nur auf Gebiete anzuwenden,

---

1) WA. II. 11, S 40. »Erfahrung und Wissenschaft.«

2) WA. II. 7, S. 221 ff (bes. S. 224). »Versuch einer allgem. Vergleichungslehre.«

3) WA. II. 11, S. 78. »Mathematik und deren Mißbrauch.«

denen sie entsprachen[1]). Wenn er daher die mathematische Behandlung von einem Feld der Physik ausschließt, auf dem man sie sonst zu gebrauchen gewohnt ist, so tut er es mit voller Überzeugung, nicht aus unzulänglicher Kenntnis. Ihm liegt daran, die Natur als etwas Qualitatives zu erfassen. Die Urphänomene bilden einen harmonischen Kosmos von Qualitäten. Die Mathematik begreift dagegen die Welt nur, sofern sie quantitativ existiert in Maß, Zahl und Gewicht. Damit ergreift sie einen sehr wichtigen Teil von ihr, aber eben doch nur einen Teil, nicht das Ganze. Goethe nennt »Quantität und Qualität die zwei Pole des erscheinenden Daseins«[2]). Wem es um das W e s e n der Dinge zu tun ist, um die Wertwelt, dem kann die Mathematik keine Hilfe bieten. Sie ermöglicht dem Menschen die Welt zu beherrschen; aber Goethe wollte sie in Liebe verstehen, wollte ihr dienen. Alles, was über die mechanischen Beziehungen hinausgeht, bleibt der Mathematik fremd, so daß Goethe einmal ausruft: »Nichts von allem Sittlichen vermag sie«[3]). Sie kann niemals einen Wertmaßstab bilden, weil man mit ihrer Hilfe so gut das Wahre wie das Falsche beweisen kann, je nach den Voraussetzungen.

Goethe liegt daran, die Mathematik von d e n Bezirken der Naturwissenschaft auszuschließen, die nicht mechanisch zu erfassen sind, sondern mit höheren Geistes- und Seelenkräften ergriffen werden müssen. Dazu bildet er eine Methode aus, die mit der Exaktheit der Mathematik die eindringende Schmiegsamkeit der Intuition verbindet, und kommt so zu einer qualitativen Ordnung konkreter höherer Erfahrungen (Urphänomene), statt zu abstrakten Zahlenreihen und Formeln. Die exakte sinnliche Phantasie leistet im Reich des Lebendigen, was logische Exaktheit der Zahl in der Mechanik leistet.

Organischer und gesamtmenschlicher Charakter von Goethes Wissenschaft. Die bisher entwickelten Einzelzüge von Goethes wissenschaftlicher Haltung deuten alle auf sein Bestreben hin, dem Wesen des Lebendigen nachzugehen, das sein Wirken in der mannigfaltigsten Weise in der Welt zutage treten läßt. Damit steht er in entschiedenem Gegensatz zur Fachwissenschaft seiner Zeit. Kant hatte die erkenntnistheoretischen Grundlagen für das mathematisch-naturwissenschaftliche Weltbild geliefert und dabei dem Menschen die Fähigkeit abgesprochen, die Gesetze erkennen zu können, nach denen das Lebendige sich bildet. Zwischen organische und anorganische Natur wird damit ein tiefer Einschnitt gelegt. Da Goethe mit dem Anspruch auftritt, auch für das Organische eine Methode entwickelt zu haben, die eine Wesensschau ermöglicht, so sieht er sich ge-

1) WA. II. 5/2, S. 387. Paral. 113. 2) MR. 1286. 3) MR. 608.

nötigt, diese selbst theoretisch zu unterbauen. Wenn er auch keine Erkenntnistheorie liefert, so gibt er sich doch hinreichende Rechenschaft über sein bereits ausgebildetes Verfahren. Davon zeugen die Aufsätze, die jetzt im 11. Band der Weimarer Ausgabe, Abt. II, zusammengestellt sind. Der Überzeugung Kants von der Unzulänglichkeit menschlicher Erkenntnismittel setzt Goethe seinen Glauben entgegen: »Wenn wir ja im Sittlichen, durch Glauben an Gott, Tugend und Unsterblichkeit uns in eine obere Region erheben und an das erste Wesen annähern sollen: so dürfte es wohl im Intellektuellen der selbe Fall sein, daß wir uns, durch das Anschauen einer immer schaffenden Natur, zur geistigen Teilnahme an ihren Produktionen würdig machen«[1]).

Eine so geartete Wissenschaft muß naturgemäß für alle Lebensgebiete fruchtbar werden. Zwar sucht sie die Wahrheit nicht um eines Zweckes, sondern um ihrer selbst willen. Ist sie aber einmal gewonnen, so fehlt es nicht an praktisch ausstrahlenden Folgeerscheinungen. Goethes Ziel ist die Idee. Wie sie errungen wird, ist weder lehrbar noch lernbar; aber wer sie hat, muß sie für die Mitwelt fruchtbar machen. »Nur durch eine erhöhte Praxis sollen die Wissenschaften auf die äußere Welt wirken, denn eigentlich sind sie alle esoterisch und können nur durch Verbessern irgendeines Tuns exoterisch werden«[2]). An Goethe erfüllte sich diese Forderung in großartigster Weise. Das Naturstudium vertiefte seine Einsicht in das Wesen des Menschen[3]) und in die Gesetze der Kunst. In der Wissenschaft ging er den Gesetzen nach, nach denen die Natur schafft; und für die Kunst gewann er in Italien an den Werken der Antike die Überzeugung, daß »diese hohen Kunstwerke zugleich als die höchsten Naturwerke von Menschen nach wahren und natürlichen Gesetzen hervorgebracht worden sind. Alles Willkürliche, Eingebildete fällt zusammen: da ist die Notwendigkeit, da ist Gott«[4]).

Was aber bei den Griechen eine unbewußte, naive Übereinstimmung mit der Natur war, das muß der moderne Mensch in eigner Arbeit erst wieder erringen[5]). Goethe hatte seine angeborene, ererbte Kraft erschöpft; seine dichterische Produktion stockte in den Jahren vor der italienischen Reise. Erst in Italien findet er im Anschauen der reichen Natur- und Kunstwerke die notwendige Einsicht in den Schaffensprozeß, in die Gesetzlich-

1) WA. II. 11, S. 55. »Anschauende Urteilskraft.« 2) MR. 694.

3) Vgl. B. IV, S. 69 zu Eckermann am 13. Februar 1829.

4) Jub. 27, S. 108. Italienische Reise.

5) Man denke an Schillers Wort: »Wir waren Natur wie sie, und unsere Kultur soll uns, auf dem Wege der Vernunft und der Freiheit, zur Natur zurückführen.« Säk. Ausg. 12, S. 163. »Naive und sentiment. Dichtung.«

keit einer wahrhaft lebensvollen Kunst, die ihm zur Weiterentwicklung nötig war. In der Jugend wird er von seinem Genius beherrscht als dessen Werkzeug, in Italien lernt er ihn beherrschen.

Denn trotz seiner Verwandtschaft mit den Griechen ist er doch insoweit moderner Mensch, als er die Reflexion keineswegs entbehren kann. Er sagt einmal: »Die früheren Jahrhunderte hatten ihre Ideen in Anschauungen der Phantasie, unseres bringt sie in Begriffe. Die großen Ansichten des Lebens waren damals in Gestalten, in Götter gebracht; heutzutage bringt man sie in Begriffe. Dort war die Produktionskraft größer, heute die Zerstörungskraft oder Scheidekunst«[1]). Zugegeben, daß er in der Bildkraft seiner Anschauung noch eine für den Modernen ungewöhnliche Verwandtschaft mit der Antike hatte, so beruht doch gerade seine Größe darauf, daß er damit zugleich die Errungenschaft der modern-abendländischen Entwicklung verband: die begriffliche Durchdringung, das Schaffen aus dem Bewußtsein. Sicheres Gefühl und klares Bewußtsein verschmelzen sich bei ihm zu einer Einheit, die seiner Kunst ihre tiefe innere Wahrheit gibt.

III. Goethes Farbenlehre als Beispiel seiner wissenschaftlichen Haltung.

Eckermann berichtet von Goethe, er habe wiederholt geäußert: »Auf alles, was ich als Poet geleistet habe, bilde ich mir gar nichts ein. Es haben treffliche Dichter mit mir gelebt, es lebten noch trefflichere vor mir, und es werden ihrer nach mir sein. Daß ich aber in meinem Jahrhundert in der schwierigen Wissenschaft der Farbenlehre der einzige bin, der das Rechte weiß, darauf tue ich mir etwas zugute«[2]). Damit kennzeichnet er die Farbenlehre nicht nur als das Kernstück seiner naturwissenschaftlichen Arbeiten, sondern überhaupt als die wertvollste Frucht aus dem Ringen seines Geistes um die weltbegründende Wahrheit. Daß sie ihm gerade auf diesem Felde reifte (oder zu reifen schien), erklärt sich aus dem »Gelegenheitscharakter«, den nicht nur sein dichterisches Werk, sondern sein Gesamtschaffen trägt. Dies insofern, als er seine Kräfte da einsetzt, wo er das Streben der Menschheit in Irrtum befangen sieht, also da, wo es gilt, dem vorwärtsdringenden Geist freie Bahn zu schaffen.

Auf dem Gebiet der Optik sah er sich viel entschiedener als bei seinen morphologischen Arbeiten einem festgefügten Lehrgebäude gegenüber, zu dem keine Brücken führten. Wenn er dort in späteren Jahren breitere

1) B. I, S. 409. Zu Riemer am 10. Mai 1806.
2) B. IV, S. 76 (19. Februar 1829).

Anerkennung und Nachfolge fand, so blieb er hier unverstanden, angefeindet und einsam. Noch heute bezeichnet der mathematisch gerichtete Physiker Goethes Auffassung als »unhaltbare Vorstellungen«[1]) und sieht den Grund für seine Unduldsamkeit auf optischem Gebiet in der Verbitterung, die die berechtigte Ablehnung in ihm erweckt habe[2]). In Wirklichkeit verleugnet Goethe auch hier keineswegs seine Überzeugung vom mehrfachen Weg zur Wahrheit und von der Polarität der Forschungsweisen. Er betrachtet seine Farbenlehre nicht als Abschließendes, sondern als Vorbereitendes. Immer darauf bedacht, neuen Beobachtungen gerecht zu werden, plant er sogar eine Umarbeitung der Darstellung der physischen Farben auf Grund der von Seebeck erforschten entoptischen Phänomene. Auch zeigt sein Verhalten gegen Eckermann doch einige Nachgiebigkeit und die Bereitschaft zu ständiger Nachprüfung[3]).

Aber die große Masse der gegen ihn erhobenen Einwände kommt nun freilich von einem Standpunkt her, dem Goethe die Urteilsberechtigung absprechen muß. Seine Kritiker treffen ihn nicht, weil sie ihn nicht verstehen. Seine Farbe und die Farbe der Physiker sind zwar ein und derselbe Gegenstand, aber von ganz verschiedenen Seiten her betrachtet und auf verschiedene Sphären im Menschen bezogen. Goethe will eine Chromatik begründen, die die Farbe von der allgemeinen Weltgesetzlichkeit her begreift und sie im Zusammenhang mit den übrigen Naturphänomenen sieht. Die Mathematik soll ihr nur dienen, nicht sie beherrschen. Für ihn ist Licht die höchste sichtbare Manifestation des Geistes im Irdischen, und Farbe zeugt überall in der Welt von der geistigen Durchdringung der Materie. »Licht und Geist, jenes im Physischen, dieser im Sittlichen herrschend, sind die höchsten denkbaren unteilbaren Energien«[4]).

Für Goethe als Augenmenschen nimmt die Farbe wahrhaft eine Schlüsselstellung ein auf dem Wege zu einem tiefen Weltverständnis; denn »die Farbe ist die gesetzmäßige Natur in bezug auf den Sinn des Auges«[5]). Und wenn dieses Organ das edelste ist von allen, weil es zugleich »vernimmt und spricht«[6]), sich zugleich aktiv und passiv verhält und darum dem Erkenntnisstreben am wirksamsten dient, so behauptet sein Element, die Farbe, genau so den obersten Platz in der Welt der Erscheinungen. So wie das Auge in seiner doppelten Mittlerrolle den Anteil von

---

1) L. S. 172. Wessely: »Welche Wege führen noch heute zu Goethes Farbenlehre?«

2) L. S. 180.

3) B. IV, S. 74/75 und S. 332. Über farbige Schatten (19. Februar 1829 und 20. Februar 1831).

4) MR. 1299. 5) WA. II. 1, S. XXXII. »Einleitung zur Farbenlehre.«

6) WA. II. 5/2, S. 12.

Subjekt und Objekt am Erkenntnisakt richtig zu sondern erlaubt, so ist die Farbe der größte Mittler der ganzen Schöpfung, weil sie, aus polarer Spannung erzeugt, allen ihren Reichen angehört, in jedem denselben Gesetzen gehorchend und damit für alle eine gemeinsame Erkenntnisbasis schaffend. Zwar gehören auch die bildenden Kräfte, die Goethe in der organischen Natur suchte, ihrer Gesamtheit an, aber sie finden sich dort in spezifischer Anpassung umgeprägt. Die Farbe mit ihrer Gesetzhaftigkeit ist dagegen in ihrem ganzen Bereich die gleiche. Nach Ursprung und Verbreitung ist sie für Goethe Mitte und Mittler und daher ihm, der wahrhaft ein Mensch der Mitte genannt zu werden verdient, wichtigstes Glied im Gefüge seines Weltbilds.

So darf man wohl sagen: nicht zufällig, sondern ihm wesenhaft notwendig ist Goethes Beschäftigung mit der Farbe, und der Wunsch nach theoretischer Erhellung der herkömmlichen Regeln für das Kolorit bietet nur den äußeren Anlaß dazu. Aber sinnvoll ist es, daß diese Hinwendung zur Farbenlehre erst dann erfolgte, als in den in früheren Jahren einsetzenden morphologischen Studien eine Methode für die Aneignung der Gesetze des Werdens und Lebens schon gebildet und der Blick für die Zusammenhänge der Natur entwickelt war. Nur auf dieser Grundlage durfte es Goethe wagen: Newton eine eigene Auffassung entgegenzusetzen und sie systematisch zu unterbauen. Freilich wird seinem Vorgehen oft mangelnde Sachlichkeit vorgeworfen[1]; er habe nur seine vorgefaßte Meinung nachträglich belegt; sein beim ersten Blick durchs Prisma aufblitzendes Aperçu, daß Farbe aus der Polarität von Licht und Finsternis entstehe[2]. Aber ohne diese leitende Idee hätte er seine Beobachtungen und Versuche niemals so plan- und sinnvoll anstellen können. Alle Einzelzüge, aus denen sich seine Lehre wirklich faßbar aufbaut, gewinnt er durch sorgsamste, lückenlose Beobachtung. Seine Antizipation beruht nicht auf Willkür, sondern auf schon erarbeiteter Einsicht ins wesenhafte Weltgefüge. Menschen, denen ein solches Ideenvermögen fehlt, spricht Goethe geradezu die wissenschaftliche Befähigung ab[3] und setzt ihnen entgegen, »daß eine Idee, ein Begriff der Beobachtung zum Grunde liegen, die Erfahrung befördern, ja das Finden und Erfinden begünstigen könne«[4].

Sein weiteres Eindringen in das Wesen der Farbe vollzieht sich streng nach seiner phänomenologischen Methode. Er beobachtet sie in allen ihren Erscheinungsformen; nicht wie Newton nur bei der Brechung. In wohldurchdachten Versuchen gewinnt er einen Überblick über die Entstehungsbedingungen in ihren sämtlichen Bereichen. Überall sondert er

1) L. S. 179 (Wessely). 2) Vgl. WA. II. 4, S. 296. »Konfession des Verfassers.«
3) Vgl. MR. 614. 4) WA. II. 6, S. 167. »Andere Freundlichkeiten« (Morphol.).

dabei die Grundvorgänge von den zufälligen, die zu Variationen und Komplikationen führen. Die Fülle von Einzelfällen ordnet er dann nach solchen Gesichtspunkten, daß sich aus ihrer Aneinanderreihung schon das ihnen innewohnende Gesetz ergibt. Auf diese Weise vermeidet er die Fehler, die er Newton und dessen Schule vorwirft: das Zugrundelegen von zusammengesetzten, undurchschaubaren Versuchen und das Setzen der Erklärung zum Ausgangspunkt für weitere Untersuchungen an Stelle des Phänomens.

Meisterhaft faßt Goethe dann seine Beobachtungen zusammen im »Entwurf einer Farbenlehre«, dessen Aufbau Anschauung und Verfahren klar erkennen läßt. Zweierlei scheint dem Verfasser Gewähr zu bieten für die Sicherheit seines Erkenntnisweges. Einmal betrachtet er nicht die fertige, feste Farbe in ihrer Unveränderlichkeit, sondern nimmt sie als ein Werdendes und Wandelbares, dessen Entstehen er verfolgt, so daß er das Endstadium — wie in der Morphologie — aus der vorhergehenden Entwicklung versteht. Der Lebendigkeit seines Denkens stellt sich Farbe als ein Prozeß dar[1]), von dessen Wirksamkeit der fixierte Farbstoff nur die zurückgelassene tote Spur ist. Und zum andern bestimmt er von vornherein, welchen Anteil an der Erscheinung das Subjekt, welchen das Objekt hat. Gerade weil die Farbe beide zusammenbindet und beiden angehört, müssen ihre Felder sorgsam geschieden werden. Dies war ja das Bezeichnende für die Goethesche Wissenschaft, daß Erkenntnismöglichkeit gegeben ist auf Grund gemeinsamer Herkunft von Subjekt und Objekt, daß aber die Klarheit in der Gegenüberstellung beider keine mystische Verschwommenheit zuläßt. Man kann vom Physiker soviel »philosophische Bildung« erwarten, »sich gründlich von der Welt zu unterscheiden und mit ihr im höheren Sinn wieder zusammenzutreten«[2]).

So gilt also der erste Teil der didaktischen Farbenlehre den physiologischen Farben. Die Möglichkeit der Farbenentstehung im Auge wird nach allen Richtungen hin geprüft. Dabei findet Goethe, daß »das Auge als ein Geschöpf des Lichtes alles das leistet, was das Licht selbst leisten kann«[3]). Es ist also von sich aus imstande, die Gesamtheit der Farben zu erzeugen, entweder rein durch seelischen Anstoß in Traum und Phantasie, oder auf äußeren einseitigen Reiz hin, als Ergänzung des Fehlenden zur Totalität. Diese Eigenheit des Auges erlaubt es schon unmittelbar, die Gesamtheit der Farben abzulesen und sie sinnvoll im Kreis so zu ordnen, daß sie einander paarweise zur Harmonie ergänzen. Im Streben des Auges,

1) Vgl. WA. II. 1, S. 302/3. Farbenlehre § 751.

2) WA. II. 1, S. 285. Farbenlehre § 716.

3) WA. II. 5/2, S. 12.

immer eine Totalität zu schaffen, sei es in zeitlicher Folge oder im räumlichen Nebeneinander, findet Goethe die schönste Gewähr dafür, daß es als Hilfswerkzeug dem menschlichen Geist voll angemessen ist. Es schafft sich einen Mittelzustand, durch den es sich in Freiheit setzt gegenüber äußerer Beeinflussung, und leistet mithin in seiner Sphäre dasselbe, was der Geist leistet, wenn er sich zur freien Harmonie des ästhetischen Bereichs erhebt. Daraus schließt Goethe, »daß uns die Natur durch Totalität zur Freiheit heraufzuheben angelegt ist, und daß wir diesmal (in der Farbe) eine Naturerscheinung zum ästhetischen Gebrauch unmittelbar überliefert erhalten«[1]).

Erinnern wir uns nun der Abneigung Goethes gegen künstliche Instrumente, so verstehen wir sie leicht aus dieser Sachlage heraus. Nur weil das Auge nicht einfach registriert, sondern im Sinn unsrer eignen geistig-seelischen Veranlagung eine Gegenwirkung ausübt, kann es die empfangenen Eindrücke auch unserem ganzen Menschen vermitteln, vermag es uns als physisches wie als sittliches Wesen zu rühren. Wer wie Goethe das Wort vom optischen Betrug eine »Gotteslästerung« nennt[2]), kann nicht wünschen, die menschliche Aktivität beim Aufnehmen äußerer Bilder auszuschalten, weil er sich damit zugleich ihr wahres Verstehen unmöglich machen würde. Darum tadelt er es so sehr, daß die Physik »die Experimente gleichsam vom Menschen absondert«, der doch »der größte und genauste physikalische Apparat ist, den es geben kann«[3]). Denn »die Phänomene sind das, was sie sind nur für die respektiven Sinne«[4]).

Ein solcher Glaube bedingt notwendig das Voranstellen des Sinnesorgans in der Behandlung seines Wahrnehmungsfeldes. Und wie bei der Metamorphose weisen auch hier die abnormen Fälle auf die Entstehungsgesetze hin; Goethe glaubt nämlich bei den Farbenblinden zu bemerken, daß ihnen zwar die Schattenfarbe Blau fehlt, sie statt dessen aber die Entstehung des Roten aus Gelb wahrnehmen. Daher schreibt er von einem Farbenblinden, »daß er im Verhältnis gegen die Farben ein Sonntagskind sei und nicht sowohl ihre Körper als ihre Geister, nicht sowohl ihr Sein als ihr Werden erkenne«[5]).

Nachdem Goethe die Bedingungen kennengelernt hat, unter denen die physiologischen Farben entstehen, wendet er sich zur Betrachtung der physischen. Er geht also von den nur subjektiven, ganz flüchtigen Farben zu denen weiter, die in der Außenwelt wahrgenommen werden

---

1) WA. II. 1, S. 324. Farbenlehre § 813.
2) WA. II. 5/2, S. 21. 3) MR. 706.
4) B. II, S. 43. Zu Riemer am 28. Juni 1809.
5) WA. 5/2, S. 33.

können. Dort beobachtet er auch zuerst die vergänglichen, die noch ganz immateriell sind, — und zwar stellt er sie wenn möglich subjektiv und objektiv dar — und gelangt erst nach und nach zu den bleibenden Körperfarben, die er die chemischen nennt. In dieser Anordnung zeigt sich der Wille, das Entstehen und die Veränderlichkeit zu verfolgen, also die Bildungsgesetze und die Bezüge untereinander zu erkennen. Es gelingt ihm dabei, in allen Fällen die gleiche Anordnung festzustellen, die er schon im Auge fand. In der Atmosphäre, bei der Brechung, Spiegelung, Polarisation, Beugung und Interferenz ist es immer derselbe sechsteilige Farbenkreis[1]). Es ist ein und dieselbe Gesetzlichkeit, die er im Reiche der Farbe herrschend findet, und die sich auch in ihrer körperlichen Verfestigung an Organismen und Mineralien wiederfindet.

Doch müssen wir nun zunächst auf Goethes Theorie ihrer Entstehung eingehen. Wir erwähnten schon, daß er beim ersten Blick durchs Prisma den Gedanken faßte, die Farbe müsse aus dem Zusammenwirken von Licht und Finsternis gezeugt sein. Die später immer wieder gemachte Beobachtung, daß sie nur an Grenzen zwischen Hell und Dunkel erscheint, bestätigt ihm diese Vermutung zur unumstößlichen Gewißheit. Dadurch ist die Chromatik aus ihrer Vereinzelung erlöst und in den Zusammenhang des ganzen Kosmos gestellt, der sein Dasein genau so der Polarität alles Seins zu verdanken hat. Aber noch mehr ist für die Farbe gewonnen; Licht und Finsternis sind ja nicht irgendeine sekundäre Zweiheit, sondern die Urpolarität, aus der die Schöpfung hervorging[2]). Und so führt die Farbe als ihr Geschöpf unmittelbar zu den Wurzeln des Lebens und Seins. An ihr kann der Mensch den Schöpfungsakt nacherleben und zugleich seine eigene Weltverbundenheit empfinden. Nicht zufällig heißt es darum: »Am farbigen Abglanz h a b e n wir das Leben.« Das ist vielmehr letzter Schluß Goethescher Weisheit.

Aber Licht und Finsternis sind Ideen, die in der Sinnenwelt nur annähernd darstellbar sind. Die Sonne mit den Gestirnen und der finstere Weltraum oder die lichtlose Materie sind die höchsten sichtbaren Repräsentanten der beiden Urmächte. Durch sie müssen Farben entstehen. Zu entdecken, in welchem einfachsten Vorgang das geschieht, macht Goethe sich zur Aufgabe und gelangt damit zum Urphänomen, das überall zugrunde liegt. Um es zu erzeugen, bedarf es aber noch eines Dritten, das sich vermittelnd zwischen die Pole stellt, deren unmittelbares Vermischen nur Grau ergibt. Das ist die »Trübe«, d. h. die Körperwelt, die aus der

---

1) Daß dies entgegen der bisher herrschenden Auffassung tatsächlich der Fall ist, weist Rupprecht Matthaei nach. Euphorion 1933, Bd. 34. »Goethes Farbenkreis.«

2) Man denke an das Diwangedicht »Wiederfinden«. Jub. 5, S. 88.

weltschaffenden Polarität entstanden ist und alle Übergangsgrade der Verwandtschaft mit Licht und Finsternis aufweist: von vollendeter Durchsichtigkeit zu gänzlicher Undurchsichtigkeit. Aus diesen drei Elementen erwächst das Urphänomen, das entsprechend der erzeugenden Zweiheit (denn die Trübe ist ja nicht aktiv beteiligt) in doppelter Erscheinung auftritt. Es besteht darin, daß ein trübes Mittel im auffallenden Licht blau erscheint, im durchscheinenden gelb. Blau steigert sich zu Violett, wenn die Trübe reiner wird, Gelb zu Gelbrot, wenn sie sich verdichtet. Blau und Gelb sind die zwei Grundfarben, die in ihrer Steigerung beide der Eigenschaft Rot fähig sind. In der Natur sind der blaue Himmel sowie der gelbe bis rote Sonnenuntergang die großartigsten Beispiele dieses Urphänomens.

Nun kann aus diesen beiden entgegengesetzten Farben Blau und Gelb, wie aus jeder polaren Spannung, ein neues Drittes entstehen, und zwar in doppelter Weise: als Grün und als Purpur (in den optischen Beiträgen »Pfirsichblüt« genannt). Jenes aus der realen Mischung beider e i n f a c h e n Farben, dieses aus der Verbindung ihrer ins Rote gesteigerten P o t e n z. Wir haben also auch auf chromatischem Gebiet Polarität mit Steigerung verbunden, ohne deren Zusammengehen niemals der ganze Kreis der Möglichkeiten erschöpft werden könnte. Goethe bezeichnet denn auch Grün als eine »reale Befriedigung« im Ausgleich, Pupur dagegen als »ideale«[1]). Im ersten sind Blau und Gelb noch atomistisch vorhanden, im zweiten sind sie völlig aufgegangen in einer gleichsam höheren Aufgabe und nicht mehr aussonderbar.

Goethe hat damit seinen Farbenkreis aus der Zweiheit entstehen lassen. Er unterscheidet in ihm die p o s i t i v e Seite, die dem Licht zunächst steht (Gelb bis Rot), und die ans Dunkle anschließende n e g a t i v e (Blau bis Violett). In der ersten sehen wir die »Taten des Lichts«, in der andern die »Leiden«[2]).

Diesen ihren Ursprung aus der Polarität verleugnet nun die Farbe in keinem ihrer Erscheinungsgebiete. Wir hörten schon von den sich fordernden Kontrastfarben; dann fällt die Doppeltheit der Spektren auf, von denen bezeichnenderweise nur das grünhaltige in der Natur vorkommt, während das mit der gesteigerten Purpurfarbe künstlich vom Menschen hergestellt wird. Weiter läßt sich das Polarisationskreuz durch die neunziggradige Drehung in sein Negativ verwandeln. Bei den chemischen Farben finden wir den Gegensatz von Säuren und Basen. Wie sehr dies alles Goethe in seiner Ansicht bestärken mußte, leuchtet ein. Das Licht als

1) WA. II. 1, S. 318 (§ 794) und S. 320 (§ 802).
2) Vgl. WA. II. 1, S. IX. »Vorwort zur Farbenlehre.«

etwas Teilbares vorzustellen, schien ihm so gotteslästerlich, als wolle man den geistigen Weltgrund spalten.

Wie sehr konkret und anschaulich er dabei in allem denkt, zeigt vor allem sein Kampf gegen die Vorstellung des gebrochenen Lichtstrahls. In Wirklichkeit arbeitet man im Versuch eben nie mit derartigen mathematisch gedachten Begriffen, sondern mit Realitäten, in diesem Fall also mit B i l d e r n. Dabei erlaubt Goethe seine geistige Beweglichkeit immer, Schritt zu halten mit der zarten Veränderlichkeit des Gegenstands: er knüpft seine Vorstellungen nicht an das fertige Bild, sondern an den ganzen Verlauf seines Werdens, wie er auch das Spektrum als Ergebnis einer Entwicklungsfolge sieht. Gegen die Wellentheorie wendet Goethe ganz richtig ein, daß sie über Art und Wesen des Lichtes und der Farbe gar nichts aussage, sondern nur über die Fortbewegung[1]).

Während Goethe bei den physiologischen und physischen Farben ihr Entstehen schon deutend darstellte, beschränkt er sich bei den chemischen mehr auf zusammenreihende Ordnung. Er sucht und findet zwar auch hier seinen Farbenkreis mit allen Eigenheiten, bemerkt auch die besonderen Ausgestaltungen dieses Reiches, aber er kann sie nicht eigentlich begründen. Wohl müssen Licht und Dunkel wieder zusammenwirken, aber über die Bedingungen im einzelnen wird nichts gesagt. Es tritt da wohl der Fall ein, daß der einfache Grundvorgang im komplizierteren nicht mehr folgerichtig nachgewiesen, nur noch geglaubt werden kann. »Denn das Einfache verbirgt sich im Mannigfaltigen, und da ist es, wo bei mir der Glaube eintritt, der nicht der Anfang, sondern das Ende alles Wissens ist«[2]).

Die chemische Farbe erreicht in ihrer Verstofflichung den äußersten Gegensatz zu der zuerst dargestellten physiologischen. Selbst Licht und Schatten verfestigen sich zu weißer und schwarzer Substanz. Aber nun liegt in diesem irdischsten ihrer Seinsgebiete, das sie am weitesten von ihrem geistigen Ursprung wegführt, doch wieder die Möglichkeit zur Steigerung: in den Organismen nämlich. Im Mineralreich ist sie noch Elementarerscheinung mit ungebrochener Leuchtkraft. Plus- und Minusseite stehen sich noch als Repräsentanten verschiedener Wertgruppen gegenüber (Säuren — Alkalien). Dann tritt bei den Pflanzen der Fall auf, daß eine Gattung in ihren Blüten den ganzen Kreis durchläuft[3]); und schließlich finden sich an den höheren Tieren keine Grundfarben mehr.

---

1) Vgl. WA. II. 4, S. 116/17. »Gesch. der Farbenlehre. Malebranche.«

2) WA. II. 5/1, S. 443. An Boisserée »Über den Regenbogen«.

3) Vgl. WA. II. 1, S. 219. Farbenlehre § 540.

»Reine Farben an der Gestalt des Menschen würden unerträglich sein«[1]). Hier wandelt die organische »Kochung« die Farbe im Sinne der Gesamtharmonie ab. »Denn da, wo alles ein vollkommenes Ganzes zusammen ausmachen soll, kann sich nicht hier und da etwas Spezifisches absondern«[2]). So finden wir einen anderen Höhepunkt: Farbe, körperlich fest, aber zugleich beweglich im Dienst und als Ausdruck des Lebens.

Daß man aus dem einheitlichen Bau dieser Farbenlehre nicht den physiologischen Teil herausnehmen und für sich allein wertschätzen kann, wie Physiker bisweilen zur »Rettung« des Werkes vorschlugen, versteht sich von selbst.

Goethe wollte keine abschließende Lehre bieten, wollte nicht »bauen«, sondern »säen«; aber er hat mit seiner Ordnung der Farberscheinungen an Hand eines durchgehenden Prinzips die Möglichkeit schaffen wollen: in der Farbe, seinem »Urchamäleon«, ein Reagens für die Veränderungen und Daseinsäußerungen der uns umgebenden Welt zu besitzen. Ihre Herkunft aus dem geistgeborenen Licht und der körperlichen Welt erlauben der Farbe, feinste und gröbste Vorgänge widerzuspiegeln. So machen nach Goethes Ansicht die entoptischen Erscheinungen die rein ideellen Kraftlinien des Glases sichtbar, die atomisch niemals festzustellen sind. Zugleich mit den Grundgesetzen der Polarität zeigt die Farbe auch die feineren Verhältnisse auf. Daher Goethes Überzeugung, »daß ein Werdendes, Wachsendes, ein Bewegliches, der Umwendung Fähiges (nämlich eben die Farbe) nicht betrüglich sei, vielmehr geschickt, die zartesten Wirkungen der Natur zu offenbaren«[3]).

Ihre Krönung finden aber alle diese Eigenheiten der Farbe in der »sinnlich-sittlichen Wirkung«, die sie auf das menschliche Gemüt ausübt. Damit schließt Goethe seine Farbenlehre ab. Er hat so den ganzen Daseinskreis durchlaufen, ausgehend vom Menschen und wieder zu ihm zurückkehrend auf höherer Stufe. Aus der Entstehungsweise der Farbe begründet er ihren geistig-seelischen Einfluß und bestätigt sich damit aufs neue die harmonische Übereinstimmung von geistiger und natürlicher Gesetzlichkeit. Sie findet in der Malerei ihr äußerlich sichtbares Zeichen. Diese erhebt die Farbe gerade in ihrer materiellsten Gestalt zum Träger der höchsten menschlichen Tat, der Erringung innerer Freiheit im Reich der Kunst.

Bedenken wir rückblickend die ungeheure Wichtigkeit der Farbe für Goethes Weltbild, so verstehen wir leicht, daß er eine Geschichte des menschlichen Geistes gerade von dessen Einstellung zur Farbe her zu

1) WA. II. 5/1, S. 89. »Einige allgem. Sätze.«

2) WA. II. 1, S. 263. Farbenlehre § 666.

3) WA. II. 1, S. XXXVIII. »Einleitung zur Farbenlehre.«

schreiben vermochte. Sie dient ihm außerdem dazu, sich selber in den Rahmen der Gesamtheit einzuordnen. Denn wie er die Phänomene immer in ihren Zusammenhängen aufsucht, so erscheint ihm auch ein wissenschaftliches Problem erst im Spiegel der ganzen Menschheit wahrhaft erkennbar. »Zur Einsicht in den geringsten Teil ist die Übersicht des Ganzen nötig«[1]).

Mit gutem Grund glaubte also Goethe in dem Gesamtwerk seiner Farbenlehre »den schönsten Zweck der Naturwissenschaft« am vollendetsten erreicht: »ein Naturphänomen, das uns verschiedene Seiten bietet, in seiner ganzen Totalität zu erkennen«[2]).

IV. Goethes wissenschaftliches Ethos.

Wenn man an die sittlichen Grundlagen von Goethes Persönlichkeit denkt, so spricht man von einem Ethos des Handelns, von Tüchtigkeit, Weltfrömmigkeit und Lebensgläubigkeit. Diese Haltung muß auch in der naturwissenschaftlichen Forschung auffindbar sein. Und in der Tat sahen wir, daß es immer ein Bedürfnis des praktischen Lebens war, das ihn zu ihr hintrieb. Sie entfremdet ihn nie der Welt, sondern führt ihn im Gegenteil tiefer in sie hinein. »Wenn wir uns . . . in die Wissenschaft begeben, geschieht es denn doch nur, um desto ausgerüsteter ins Leben wiederzukehren«[3]). Und gerade den Naturwissenschaften gibt er sich hin, weil »bloß sie sich praktisch machen lassen und dadurch wohltätig für die Menschheit«[4]).

Bei solchen Worten denkt aber Goethe nicht etwa allein an technischen Fortschritt, sondern für den Forscher selber entspringt nur dann ein Segen aus seiner Arbeit, wenn er sein eignes Wesen in ihr sittlich vertieft. Goethes ganzes Streben richtet sich ja auf die Erkenntnis der Weltgesetzlichkeit, mit der er den Menschen in Einklang bringen will. Er sieht ihm von der Gott-Natur die Aufgabe auferlegt, in sich ihre Gesetze widerzuspiegeln. Forschung, die auf technischen Nutzen aus ist, will aber die Natur beherrschen, will sie ihrem Willen untertan machen, statt zu versuchen, mit ihr in Reinheit zusammenzuklingen. Deshalb hat Goethesche Naturphilosophie, die von Grund aus sittlich ist, wenig mit der modernen Naturwissenschaft zu tun. Sie kann nur von vorzüglichen Menschen »praktisch gemacht« werden. Das Einswerden mit dem Gegen-

---

1) WA. II. 3, S. 108. »Geschichte der Farbenlehre.«

2) WA. II. 4, S. 46. »Geschichte der Farbenlehre.«

3) WA. II. 7, S. 93. »Ideen zu einer Physiognomik der Gewächse.«

4) B. I, S. 345. Zu Riemer (ohne Datum).

stand in Denken und Anschauen verlangt innere Selbstläuterung. »Nur dem Zulänglichen, Wahren und Reinen ergibt sie (die Natur) sich und offenbart ihm ihre Geheimnisse«[1]). Oder: »Die Phänomene zu erhaschen, sie zu Versuchen zu fixieren, die Erfahrungen zu ordnen und die Vorstellungsarten darüber kennen zu lernen, bei dem ersten so aufmerksam, bei dem zweiten so genau als möglich zu sein, beim dritten vollständig zu werden, und beim vierten vielseitig genug zu bleiben, dazu gehört eine Durcharbeitung seines armen Ichs, von deren Möglichkeit ich auch sonst nur keine Idee gehabt habe«[2]). Und von welchem Verantwortungsgefühl zeugt nicht ein Satz wie dieser: »Ein ausgesprochenes Wort tritt in den Kreis der übrigen, notwendig wirkenden Naturkräfte mit ein«[3]).

Es ist also offenbar, daß Goethesche Art, Wissenschaft zu treiben, auf den Menschen selbst zurückwirkt. Weil sie den ganzen Menschen beansprucht, bildet sie ihn auch anders als eine abstrakte Verstandeswissenschaft. Das ruhige, leidenschaftslose Hineinnehmen der Dinge ins eigene Innere fordert eine Konzentration und Selbstbeherrschung, die den Spürsinn und die Empfänglichkeit für das Wesen dieser Dinge immer mehr vertieft. Ebenso wird auch die unbedingte Wahrhaftigkeit zur Kraftquelle.

Aus diesem Grunde sind auch nur wenige zu einem kritischen Urteil des Goetheschen Werks berufen; denn nur, wer selber diesen Weg gegangen ist und gelernt hat, welche neuen Erkenntnismöglichkeiten sich in seinem Fortschreiten auftun, kann ihm wirklich in sein Reich folgen. Wie schwer fällt es uns nicht heute, die Wirksamkeit des Geistes und der Ideenwelt so wahr und leibhaft zu empfinden wie Goethe. Ihm ist der »Trieb«, die Naturdinge sich zu »unterwerfen«, nur der allererste Anfang zur Forschung. Später »verehrt« er sie und spürt einen »wechselseitigen Einfluß«. Er wird »ein doppelt Unendliches gewahr, an den Gegenständen die Mannigfaltigkeit des Seins und Werdens und der sich lebendig durchkreuzenden Verhältnisse, an sich selbst aber die Möglichkeit einer unendlichen Ausbildung, indem er seine Empfänglichkeit sowohl als sein Urteil immer zu neuen Formen des Aufnehmens und Gegenwirkens geschickt macht«[4]).

So führt auch die Naturwissenschaft zu einem »Stirb und Werde!« des sittlichen Menschen, zu einer Metamorphose, die ihn zu der von Gott für

1) B. IV, S. 69. Am 13. Februar 1829 zu Eckermann.

2) WA. IV. 10, S. 219 f. Am 29. Dezember 1794 an Jacobi.

3) WA. II. 3, S. 136. »Geschichte der Farbenlehre.«

4) WA. II. 6, S. 5. Morphologie. »Das Unternehmen wird entschuldigt.«

ihn vorgesehenen Vervollkommnung führt. Indem er sich zum reinen Erkenntnisorgan steigert, erfüllt er Gottes Willen und vollendet die Schöpfung. Er lernt den Geist in der Natur erkennen, das Ewige im Vergänglichen finden, und verschmelzt damit Wissenschaft und Religion. Aus solcher Gesinnung entspringt die Ehrfurcht vor sich selbst; denn da »wir uns in der Welt spiegeln, die Welt in uns«, so ist es »unsere höchste Pflicht uns selbst möglichst rein und schön zu erhalten« um der »Reinheit und Schönheit des Universums« willen, »darin sich die Gottheit offenbart«[1]).

Auch ein Wort wie dieses: »Wie es auch sei, das Leben, es ist gut«, kann nur ein Mensch sprechen, der von der absoluten Gültigkeit des Gesetzes (also des Göttlichen) überzeugt ist und auch jede Ausnahme darin enthalten glaubt.

Aber der fromme Charakter dieser Wissenschaft gibt ihr keine Richtung ins Jenseits: Für Goethe liegt das Unendliche im Endlichen:

> »Willst du ins Unendliche schreiten,
> Geh nur im Endlichen nach allen Seiten!«[2])

»Dem Tüchtigen ist diese Welt nicht stumm«, weil sie göttlich ist und es nur auf den Menschen ankommt, ob er die Ideen- und Geisthaltigkeit der Erscheinungen erkennt. Er kann es durch Liebe tun. Sie ist der Weg, der zu dem Wesen der Dinge und damit zu Gott führt. Weil dieser nicht unmittelbar anschaubar ist für uns, sondern nur im Symbol[3]), deshalb ist Goethesche Wissenschaft Religion und bringt dem Menschen dreifache Frucht: Selbsterkenntnis, Naturerkenntnis und ehrfürchtiges Schaudern im ahnenden Spüren des Göttlichen. Darin erfüllt er sich:

> »Freue Dich, höchstes Geschöpf der Natur, Du fühlest dich fähig
> Ihr den höchsten Gedanken, zu dem sie schaffend sich aufschwang,
> Nachzudenken«[4]).

---

1) WA. II. 5/2, S. 379.

2) Jub. 4, S. 4. »Gott, Gemüt und Welt.«

3) Vgl. WA. II. 12, S. 74. »Das Wahre, mit dem Göttlichen identisch, läßt sich niemals von uns direkt erkennen, wir schauen es nur im Abglanz, Beispiel, Symbol.«

4) WA. II. 8, S. 60. »Metamorphose der Tiere.«

DIE GRUNDWAHRHEITEN WISSENSCHAFTLICHER PHILOSOPHIE UND IHRE BEDEUTUNG FÜR ERFAHRUNGSWISSENSCHAFT UND WELTANSCHAUUNG.

VON

OTTO KRÖGER (HAALE I. HOLST.)

Die Philosophie hat es trotz Arbeit von Jahrhunderten noch nicht zu einer geordneten Wissenschaft gebracht. In der Gegenwart glauben wohl gar die meisten Philosophen überhaupt nicht mehr an das Finden von Wahrheiten, die jeder anerkennen muß, sondern sie arbeiten in einer Vielheit von Richtungen, von denen jede für sich unbekümmert um die andern in »göttlicher Freiheit« philosophiert. Da ist es verständlich, daß in weiten Kreisen die Auffassung besteht, die Philosophie sei weiter nichts als ein »Gedankensport unter Berufsgenossen«. Was für eine Philosophie man wähle, hänge davon ab, was für ein Mensch man sei; man könne wohl philosophieren, aber nicht Philosophie lehren; das sind Auffassungen, die jetzt noch mehr als früher Anerkennung finden, und die den unwissenschaftlichen Charakter der Philosophie erkennen lassen. Manche Philosophen betonen denn auch ausdrücklich, daß Philosophie etwas anderes als Wissenschaft sei, andere sehen in der Philosophie wohl eine Wissenschaft, aber nicht eine Wissenschaft von Grund auf, sondern eine, deren Aufgabe es ist, die Erkenntnisse der Erfahrungswissenschaften zu vereinheitlichen. Aus der inneren Gegensätzlichkeit der Philosophie ergibt sich ihre Unfähigkeit, als bedeutungsvolle Macht im Kulturleben aufzutreten. Liegt diese philosophische Wirrnis und die davon abhängende kulturelle Ohnmacht der Philosophie nun im Wesen der Sache begründet? Viele werden diese Frage bejahen. Ich bin anderer Auffassung.

Ich halte eine Philosophie für möglich, die im strengen Sinne Wissenschaft ist, die nicht abhängig ist von den Erfahrungswissenschaften, sondern diesen die Richtung weist; eine Philosophie, die lehrbar ist wie andere Wissenschaften, die sich im Geiste des einzelnen Menschen nicht nach dem Charakter dieses Menschen richtet, sondern die Einfluß hat auf die Bildung dieses Charakters; eine Philosophie, die für das Kulturleben eine grundlegende Bedeutung hat, indem sie die Richtung angibt für den Fortschritt in der Welt- und Lebensanschauung. Im Gegensatz zu den auf

Erfahrung beruhenden Wissenschaften ist das Kriterium der philosophischen Wahrheit die Denknotwendigkeit. Zwar steht im menschlichen Denken die philosophische Welterkenntnis meistens in Verbindung mit der empirischen, und was häufig als Philosophie bezeichnet wird, ist eben diese Verbindung. Aber es gibt philosophische Erkenntnisse, die für sich bestehen, durch keinerlei Erfahrung widerlegt werden können und die auch ohne Unterstützung durch die Erfahrungswissenschaften, allein fußend auf dem Erfahrungsmaterial des gemeinen Verstandes, die Grundlage bilden zu einer gefestigten Welt- und Lebensanschauung. Von diesen philosophischen Erkenntnissen soll hier die Rede sein.

Begriffsbestimmungen.

1. Unter *Sein* ist alles zu verstehen, was Gegenstand des Denkens ist, mag es »Wirkliches« oder »Unwirkliches« sein.

2. Unter *Erscheinung des Seins* ist jedes besondere Etwas zu verstehen, das sich dem Denken darbietet.

3. Zwei Erscheinungen sind Erscheinungen *Einer Wesenheit*, wenn es denkbar ist, daß durch fortlaufende Veränderung aus der einen Erscheinung die andere entsteht; sie sind Erscheinungen *zweier Wesenheiten*, wenn ein solcher Vorgang nicht denkbar ist und die eine Erscheinung ohne die andere gedacht werden kann.

4. Zwei Begriffe bezeichnen verschiedene *Wesensseiten* (Attribute) einer Wesenheit, wenn kein Übergang zwischen ihnen denkbar ist und der eine Begriff nicht ohne den anderen gedacht werden kann.

Damit die Philosophie aus der Wirrnis der Richtungen auf den Weg rechter Wissenschaft kommt, ist zunächst erforderlich, daß sie folgende Grundwahrheiten anerkennt:

1. *In allen Seinserscheinungen ist eine und dieselbe Wesenheit Sein (mit allen ihren Wesensseiten).*

2. *Die Erkenntnis ist eine Seinserscheinung von derselben Wesenheit wie die andern Seinserscheinungen.*

3. *In allen Seinserscheinungen besteht eine und dieselbe Wertigkeit (Wesensseite Wert).*

Diese Grundwahrheiten stehen vor dem philosophischen Denken bei genügender Aufklärung mit derselben Gewißheit wie mathematische Wahrheiten. Es kann nicht Aufgabe dieser Studie sein, die den Grundwahrheiten widersprechenden Vorurteile im einzelnen aufzuklären, die der Denkweise des gemeinen Verstandes und den Irrwegen der Philosophie entstammen. Nur in großen Zügen soll im folgenden der Gedankengang gezeigt werden, der zu diesen Grundwahrheiten führt.

Der gemeine Verstand unterscheidet zunächst Erscheinungen des Bewußtseins und Erscheinungen der Außenwelt. Wo aber ist, wenn wir vom Bewußtsein ausgehen, eine Außenwelt? Ich empfinde und wahrnehme nicht eine Außenwelt, sondern Empfindungen und Wahrnehmungen sind Erscheinungen von der Wesenheit Bewußtsein; ich denke auch nicht eine Außenwelt, sondern ich denke Gedanken, also Erscheinungen von der Wesenheit Bewußtsein. Eine Seinserscheinung von anderer Wesenheit als Bewußtsein ist nicht aufzuweisen. Mit der Erkenntnis, daß alles Sein, alles was Gegenstand des Denkens ist, Bewußtseinserscheinung ist, fängt erst eigentliche Philosophie an. Welches sind nun die Wesensseiten der Bewußtseinserscheinungen?

1. Alles Bewußtsein ist ein Nebeneinander, ein Ausgedehntes. Wir nennen diese Wesensseite Räumlichkeit oder kurzweg Raum.

2. Alles Bewußtsein ist ein Nacheinander, ein Verändern, wir nennen diese Wesensseite Zeitlichkeit oder kurzweg Zeit.

3. In allem Neben- und Nacheinander des Bewußtseins ist ein Zueinander, ein Übereinstimmen und Nichtübereinstimmen, wir nennen diese Wesensseite Gefühl. Die Wesensseite Gefühl ist in allen Bewußtseinserscheinungen, nicht nur in denen, die wir im gewöhnlichen Denken Gefühle nennen, denn ein Neben- und Nacheinander ist nicht denkbar ohne daß Übereinstimmung und Nichtübereinstimmung der Teile gedacht wird. Die Übereinstimmung im Neben- und Nacheinander des Bewußtseins nennen wir Freiheit, die Nichtübereinstimmung Unfreiheit. Weder absolute Freiheit, noch absolute Unfreiheit ist denkbar; alles Gefühl ist ein Grad von Freiheit.

Raum, Zeit und Gefühl sind die Wesensseiten der Wesenheit Bewußtsein, oder, weil alles Sein Bewußtsein ist, der Wesenheit Sein. Die Wesensseiten sind nicht für sich bestehende Eigenschaften des Seins, sondern die drei Begriffe, die diese Wesensseiten ausdrücken, sind im Grunde genommen ein Begriff, nämlich der des Seins; einzeln sind diese Begriffe streng genommen gar nicht denkbar.

Die Erkenntnis ist eine Bewußtseinserscheinung wie alle andern, nichts ist an ihr — auch nicht an der Erkenntnis der Außenwelt —, das hinweist auf eine andere Wesenheit Sein. Das Wahrsein der Erkenntnis ist ihre Übereinstimmung mit andern Bewußtseinserscheinungen. Das Fürwahrhalten der Erkenntnis ist die Wesensseite, die wir Gefühl genannt haben.

Gehen wir von den Seinserscheinungen aus, die der gemeine Verstand Bewußtseinserscheinungen nennt, so erkennen wir, daß alle Seinserscheinungen solche von der Wesenheit der Bewußtseinserscheinungen sind; eine besondere Wesenheit Außenwelt ist nicht vorhanden. Gehen wir aber

von den Seinserscheinungen aus, die der gemeine Verstand Außenwelt nennt, so kommen wir zu der Erkenntnis, daß alle Seinserscheinungen von der Wesenheit Außenwelt sind, eine besondere Wesenheit Bewußtsein ist dann nicht vorhanden. Das Ding, das ich wahrnehme, ist eine räumliche Erscheinung im Raum außerhalb meines Gehirns; der Gedanke, den ich denke, ist eine räumliche Erscheinung im Raum innerhalb meines Gehirns. Es sind räumliche Erscheinungen an verschiedenen Orten des Raumes, denen außer Räumlichkeit auch die beiden andern Wesensseiten, Zeit und Gefühl, innewohnen. Und so wie mit den Gedanken ist es auch mit den andern Bewußtseinserscheinungen. Die Wesensseite Gefühl ist mit der Räumlichkeit der Dinge verbunden. Die Dinge der Außenwelt fühlen den Grad ihres Freiseins ebenso wie die Seinserscheinung, die wir unser Ich nennen. — Das Bewußtsein ist der natürliche Ausgangspunkt philosophischer Weltbetrachtung. Diese führt zum Reinen Idealismus, aber schließlich ist es eine bloße Formsache, ob die Erkenntnis der Wesenseinheit des Seins als Reiner Idealismus oder als Reiner Realismus ausgedrückt wird.

Die Auffassung, daß das Denken ein räumliches Geschehen ist wie das der Außenwelt, erscheint dem gemeinen Verstande unsinnig. Er wendet ein, es möge wohl die Vorstellung eines räumlichen Dinges als ebenso räumlich aufgefaßt werden können, wie ein Ding der Außenwelt; aber es gäbe doch viele Gedanken, bei denen man von Räumlichkeit nicht sprechen könne. Tatsächlich haftet diesen Gedanken, auch den im engeren Sinne abstrakten Begriffen, aber doch die Wesensseite Raum an. Zunächst ist zu bedenken, daß das Denken zu einem großen Teil eine Aufeinanderfolge von Wortvorstellungen ist. Verbunden sind die Wortvorstellungen mit flüchtigen Vorstellungen eines Neben- und Nacheinander, das die Bedeutung der Wertvorstellungen ausmacht und das nicht von anderer Wesenheit ist als das Neben- und Nacheinander der Außenwelt.

Man könnte einwenden, mit der Erkenntnis, daß allen Bewußtseinserscheinungen die Wesensseiten Raum, Zeit und Gefühl zukommen, sei noch nicht die Wesenseinheit des Seins erwiesen. Es könne noch eine Wesensverschiedenheit zwischen den Raumqualitäten, zwischen dem, was ausgedehnt sei, bestehen. Es sei auch doch unmöglich, einen Übergang zwischen der Räumlichkeit eines abstrakten Gedankengebildes und der einer sinnlichen Wahrnehmung im einzelnen zu denken. Das letztere ist gewiß richtig. Tatsächlich gilt dieser Einwand aber bei fast allen Seinserscheinungen, auch bei solchen, die schon der gemeine Verstand als Erscheinungen einer Wesenheit auffaßt. Schon die Raumqualitäten der Erscheinungen verschiedener Sinnesgebiete sind so verschieden, daß es un-

möglich ist, sich vorzustellen, daß die eine Raumqualität durch allmähliche Veränderung in die andere übergeht. Tatsächlich vollziehen können wir den Übergang sogar kaum bei den verschiedenen Raumqualitäten desselben Sinnesgebietes. Es ist aber klar, daß unsere Fähigkeit oder Unfähigkeit im Denken von Übergängen zwischen Raumqualitäten nicht im Wesen des Seins begründet ist, sondern in unserer leiblichen Organisation und einem Mangel an Übung, einem Mangel, der erklärlich ist, weil eine solche Übung für die Praxis des Denkens wertlos wäre. Wollten wir alle Raumqualitäten im Gebiete der Wahrnehmungen und Gedanken, von denen aus wir keinen Übergang zu andern uns vorstellen können, als Wesenheiten ansehen, so kämen wir zu einer unübersehbaren Menge von Wesenheiten; der Begriff Wesenheit würde vollkommen bedeutungslos werden, und wir würden unsere Welterkenntnis ausdrücken: Alle Seinserscheinungen sind in gleicher Weise voneinander verschieden. Damit aber wäre der Wesensunterschied, den der gemeine Verstand zwischen Erscheinungen des Bewußtseins und denen der Außenwelt und an andern Stellen des Seins findet, ebenso ausgelöscht wie bei der von uns formulierten Erkenntnis der Wesenseinheit des Seins.

In der Wesensseite des Seins, die wir Gefühl genannt haben, ist das begründet, was wir Wert nennen. Es gibt nur einen absoluten Wert für einen Seinszustand, das ist der Grad des Freiheitsgefühls, der in ihm enthalten ist. Für die verschiedenen Werte, die wir für gewöhnlich unterscheiden, Wahrheitswert, ethischer Wert, ästhetischer Wert, sinnlicher Gefühlswert usw., gibt es philosophisch nicht verschiedene Maßstäbe, sondern sie werden alle mit einem Maß gemessen, das ist der Grad des Freiheitsgefühls. (Wir unterscheiden bei den Bewußtseinserscheinungen Lust- und Unlustgefühle; Lust ist Steigerung, Unlust Minderung des Freiheitsgefühls. Der Grad der Lust oder Unlust sagt an sich nichts aus über den Grad des Freiheitsgefühls.) In der Freiheit besteht der »Sinn«, der Wert des Daseins, und der »Sinn«, die Tendenz des Weltgeschehens besteht in dem Entstehen von Daseinsformen mit höherer Freiheit, denn Freiheit (Übereinstimmung) bedeutet Bestehen, Unfreiheit (Gegensatz) Verändern; die freieren Formen des Seins sind geschützter gegen ein Vergehen als die weniger freien.

Wie wirkt sich nun die Anerkennung der philosophischen Grundwahrheiten aus auf den Betrieb der Philosophie und der Erfahrungswissenschaften und auf die Weltanschauung? Sie reinigt die Philosophie von der Vielheit der Richtungen auf dem Gebiete der Erkenntnistheorie und Transzendentalphilosophie. Der Wert des Dinges Erkenntnis ist nicht abhängig von einem wesensfremden Sein, sondern das Ding Erkenntnis

ist ein Ding wie andere Dinge und trägt seine Wertigkeit in sich wie andere Dinge. Das Erkennen ist ein Geschehen, wie wir es überall in der Welt beobachten, ein Geschehen von niederer Freiheit zu höherer. Das Forschen nach dem empirischen An-sich der Dinge, nach der Beschaffenheit mit der sie in die empirische Weltvorstellung eingestellt werden müssen, damit Freiheit, Harmonie in diesem Gedankengebilde entsteht, ist Aufgabe der Naturwissenschaft. Die Rede aber von einem philosophischen, einem metaphysischen An-sich der Dinge, von einer Welt von anderer Wesenheit als der, die in unserer Welt besteht, ist sinnlos. Das Unbegreifliche im Sein liegt nicht im Dunkel einer andern Welt, sondern besteht in aller Erkenntnis dieser Welt, es ist eingeschlossen in dem Gedanken der Wesenseinheit des Seins und ihrer Wesensseiten. Die Welterkenntnis hat nicht die Aufgabe das Unbegreifliche, die im Wesen des Seins bestehende Gegensätzlichkeit heraus zu erkennen, sondern alle Erscheinungen zu erkennen als Erscheinungen einer und derselben unbegreiflichen Wesenheit. Das denkende Ich steht nicht einem unbegreiflichen Sein gegenüber, sondern ist eins mit diesem unbegreiflichen Sein. Der Gegensatz zwischen Ich und Nicht-ich ist nicht von anderer Art als der, der auch zwischen den Erscheinungen des Ichs besteht.

Die Grundfrage der Ethik hat zu lauten: Wie muß der Mensch sich verhalten, um einen möglichst hohen Grad von Freiheit zu erreichen. In dem hochgradigeren Freiheitsgefühl besteht der Wert des ethisch höheren Willens; alles höhere Freiheitsgefühl aber ist ein Mitfühlen mit Erscheinungen außerhalb des empirischen Ichs. Der ethische Wert ist nicht eine besondere Wesenheit Wert, sondern er ist der allem Sein innewohnende Wert, er ist verwurzelt im Wesen des Seins.

Auf dem Gebiete der empirischen Welterkenntnis scheidet die Anerkennung der philosophischen Grundwahrheiten alle Theorien aus, die eine Wesensverschiedenheit der Seinserscheinungen behaupten, falls diese Theorien mehr sein wollen als vorläufige Hilfsstellungen der Forschung. Auszuscheiden haben die Theorien, die Geist und Materie als wesensverschiedene Arten von Dingen auffassen. Wenn man das, was wir als Gefühl bezeichnet haben, Geist nennt, so ist damit nicht eine Art von Dingen ausgemacht, sondern eine Wesensseite, die allen Dingen zukommt. Wenn man die Dinge, die räumlich sind, Materie nennt, so ist Materie nicht eine Art von Dingen, sondern eine Wesensseite aller Dinge. Die menschlichen Bewußtseinserscheinungen sind ebensowohl materiell wie die materiellen Dinge der Außenwelt, und diese »fühlen« den Grad ihrer Freiheit ebensowohl wie die menschlichen Bewußtseine den Grad ihrer Freiheit. Für die Naturwissenschaft sind alle Erscheinungen in ihren Wesensseiten meßbare

Größen. Auch die Wesensseite Freiheit wird der Naturforscher als eine meßbare Größe erkennen, wenn seine Erkenntnis der Dinge genügend fortgeschritten ist. Er wird zahlenmäßig feststellen, daß den höheren Dingen und Zuständen höhere Grade von Freiheit innewohnen als den niederen. — Auszuscheiden haben die Theorien, die zwei Arten von Geschehen annehmen, ein kausales (determiniertes) und ein freies (indeterminiertes), ferner die Theorien, die zwei wesensverschiedene Arten von Kausalität unterscheiden, die außer der eigentlichen Kausalität noch eine teleologische Kausalität annehmen. In allem Geschehen besteht Kausalität bedeutet: Jeder Zustand des Seins ist bedingt durch den vorhergehenden. Kausalität ist ein in der Erkenntnis der Wesenseinheit des Seins enthaltenes Prinzip, weil ohne dieses Prinzip keine Wesenseinheit im Nacheinander des Seins vorhanden wäre. Die Theorien über Willensfreiheit sind sinnlos. Was in diesen Theorien als Wille bezeichnet wird, ist nichts Elementares, sondern ein zusammengesetzter Denkvorgang, dessen Zusammensetzung gar nicht eindeutig bestimmt wird. Das Denken ist frei, wenn es sich frei fühlt; Freiheit und Kausalität sind nicht Gegensätze. (Kausalität ist nicht mit Naturgesetzlichkeit zu verwechseln; die Dinge richten sich nicht nach den Naturgesetzen, sondern die Naturgesetze hat der Mensch eingerichtet nach den Dingen.)

Wichtiger als, daß die Philosophie der empirischen Wissenschaft Richtlinien gibt, ist es, daß sie die Grundlage bildet für eine Welt- und Lebensanschauung, die unabhängig ist von dem Wandel naturwissenschaftlicher Welterkenntnis und von theologischen Lehren über die Konstruktion der Welt. Die Philosophie gibt dem Menschen die Überzeugung, daß das Wesen, der »Sinn« des Weltgeschehens in der Entstehung höherer (freierer) Daseinsformen besteht, daß auch das einzeldingliche Geschehen, das nach empirischer Welterkenntnis in entgegengesetzter Richtung verläuft, als Erscheinung eines dem empirischen Erkennen entzogenen Gebietes des unbegreiflichen Weltwesens doch in der Richtung zum Höheren liegt. Die Philosophie führt den Menschen zu der Überzeugung, daß das Weltgeschehen beruht auf einer unbegreiflichen, zum »Guten« strebenden Wirklichkeit, daß der Mensch diese unbegreifliche Wirklichkeit auf seiner Seite hat, wenn er nach bestem Wissen und Können in seinem Denken und Handeln mitfühlt mit dem Sein außerhalb seines Ichs, in erster Linie mit andern Menschen, daß er diese Wirklichkeit gegen sich hat, wenn ihm Freude und Leid der mit und nach ihm lebenden Menschen wie der ganze Weltlauf gleichgültig sind, sofern seine egoistische Wohlfahrt nicht berührt wird. Die Philosophie führt den Menschen zu religiöser Welt- und Lebensanschauung. Diese aber bildet die Grundlage für den Kulturfort-

schritt, wenn man unter Kultur nicht die über den Naturzustand sich erhebende äußerliche Lebensgestaltung, sondern den wahren Wert des Lebens, den Grad des Freiheitsgefühls versteht. Zwar kann der einzelne Mensch auch ohne religiöse Überzeugung altruistisch denken und handeln und so dem Kulturfortschritt dienen, aber seine gute Gesinnung wäre eine bloße Geschmacksrichtung, und es wäre kein Grund gegeben, daß diese Geschmacksrichtung im Leben des einzelnen und der Menschheit von Bestand sein wird; auch drückt auf das Freiheitsgefühl des ohne religiöse Überzeugung altruistisch denkenden Menschen der Gedanke, daß er einem ihm feindlich oder doch gleichgültig gestimmten Sein gegenübersteht. Ohne religiöse Überzeugung ist weder Fortschritt der Kultur noch der Bestand der gegenwärtigen gesichert. Im Denken der heutigen Kulturmenschheit aber ist Religion bedeutungslos, zumal unter dem Namen Religion auch unreligiöse und religionswidrige Überzeugungen bestehen; und daher ist der Stand der heutigen Kultur gemessen an der durch den Fortschritt in der Beherrschung der Natur gegebenen Möglichkeit des kulturellen Aufstiegs ein niedriger.

Wissenschaftliche Philosophie führt zu religiöser Welt- und Lebensanschauung, darin besteht in erster Linie ihre kulturelle Bedeutung. Die heutige in sich uneinige Philosophie aber ist nicht geeignet, die Bildung wahrer Religiosität zu fördern. — Solange die Philosophie nicht einig ist in der Anerkennung der Grundwahrheiten, wird ihre Arbeit, trotz Erfolge in der Behandlung von Einzelproblemen, ohne wesentliche wissenschaftliche und kulturelle Bedeutung bleiben.

Bei der für diese Abhandlung erforderlichen Kürze ließ es sich nicht vermeiden, daß die Darstellung in vielen Teilen mehr die Form eines Programms als die einer Untersuchung angenommen hat. Was der Leser in dieser Beziehung vermißt, findet er in meinem größeren Werke »Die Philosophie des Reinen Idealismus« (292 Seiten. Verlag W. de Gruyter, Berlin). Der Titel darf nicht dazu verleiten, anzunehmen, daß es sich um eine Philosophie handle, die weiter in dem subjektiven Engpaß des Bewußtseins verharre in der Art früherer Systeme. Mein Reiner Idealismus ist nicht blind für die Einzelprobleme des Lebens, aber er schafft ausgehend von einem Axiom, das jeder anerkennt, der es verstanden hat, eine Grundlage, auf die sich eine geschlossene Welt- und Lebensanschauung aufbaut; eine Grundlage, die bewirkt, daß in der Behandlung von Einzelproblemen Irrwege vermieden werden und die Philosophie bezüglich der aktuellen Probleme nicht in die Gefahr gerät, vom Strom der Zeit geführt zu werden, statt zu führen.

Notizen.

Arthur Graf Gobineau, Versuch über die Ungleichheit der Menschenrassen. Deutsch von Ludwig Schemann. Fünfte Auflage. Vollständig in vier Bänden und einem Registerband. Fr. Frommanns Verlag, Stuttgart 1939/40.

Gobineaus berühmter »Essai sur l'inégalité des races humaines« (1853 bis 1855) war in den Jahren 1898 bis 1901 erstmalig von Ludwig Schemann in deutscher Sprache vorgelegt worden; die vierte Auflage erschien 1921 in einer Zeit der äußersten Trostlosigkeit deutschen Lebens. »Wenn es Nacht ist, blicken wir in die Sterne«, schrieb Schemann damals in seinem Vorwort; die vorliegende fünfte Auflage zu erleben, war dem unermüdlichen Erforscher, Übersetzer, Biographen und Vorkämpfer Gobineaus leider nicht mehr vergönnt.

Daß das seit 1934 vergriffene Monumentalwerk heute, wo der jahrzehntelang nur von wenigen Tieferblickenden in seiner ganzen Bedeutung erfaßte und als eine der großen treibenden Kräfte im Völkerdasein erkannte Begriff »Rasse« zu einem der tragenden Pfeiler nationalsozialistischer Weltanschauung geworden ist, nicht weiterhin dem deutschen Büchermarkt entzogen bleiben durfte, war gewiß jedem Sachkenner klar. Zwar sind zahlreiche Einzelheiten veraltet; trotzdem durfte an dem epochemachenden Gedankenzusammenhang, der an Unmittelbarkeit und Kühnheit seinesgleichen sucht, nichts gekürzt oder zurechtgestutzt werden. »Das Wesentliche ist das Weltbild eines Großen, die einheitliche Zusammenfassung der unendlich bunten Erscheinungsbilder der Geschichte der Menschheit unter einem noch niemandem zuvor so aufgegangenen und gleichwohl eigentlich unter dem ursprünglichsten und nächstliegenden von allen Gesichtspunkten. Solches bleibt, was es ist, durch alle Schwankungen der wissenschaftlichen Ergebnisse hindurch. Je mehr einer Gobineaus Werk liest, desto mehr werden ihm gleichzeitig, und ohne einander zu stören oder aufzuheben, die Eindrücke zahlreicher veralteter Stellen im einzelnen und ewiger Jugend im ganzen, Irrtümer im kleinen und Wahrheit im großen werden. Die leitende Idee, die Rasse aus den Völkern herauszulesen, die Geschichte der Völker im Lichte der Rasse neu zu betrachten, verliert nichts von ihrer Großartigkeit und Überzeugungskraft, so daß die Wahrheit der Gedanken durch die Irrtümer der Darstellung hindurchschlägt wie die Flamme durch widerspenstiges Brennmaterial und am Ende wie ein helles Siegesfeuer aufleuchtet« (Schemann).

Gobineau selbst war der stolzen Überzeugung, in der Rassenfrage den Schlüssel zu allen anderen Problemen der Geschichte gefunden zu haben. Und in der Tat hat er die Erkenntnis von der Ungleichheit und Ungleichwertig-

keit der Rassen, von der Gefahr der Rassenkreuzung und von der Führerrolle des Ariers bzw. des Germanen in einer ersten gewaltig-genialen Vision dargestellt. Die Geschlossenheit und logische Überzeugungskraft seines — auch von Richard Wagner am meisten bewunderten — grundlegenden Ersten Buches wird immer erstaunlich bleiben.

Wer den Inhalt überhaupt noch nicht kennt und sich kurz darüber zu orientieren wünscht, sei auf Franz Hahnes Gobineau-Büchlein (Reclam) hingewiesen. Hier finden sich auch die Nachfolger verzeichnet, welche Gobineau in Deutschland gefunden hat und deren Reihe von Ludwig Woltmann und Houston Stewart Chamberlain bis auf Baur-Fischer-Lenz und Hans Günther reicht. Aber Hahnes bescheidene Einführung will weder die tiefgreifenden Gobineau-Schriften Ludwig Schemanns ersetzen noch etwa gar die Lektüre des »Versuchs« selbst überflüssig machen. Gobineau war ja nicht bloß Gelehrter, sondern auch Künstler; seine Persönlichkeit kennenzulernen ist ungleich wichtiger als eine Aufzählung seiner Forschungsresultate.

Möchten also die zahlreichen Leser und Verehrer von Gobineaus historischen Szenen »Die Renaissance« auch einmal zu dem großen Rassewerk greifen, das ohne Zweifel seine bedeutendste Lebensleistung darstellt! Der schön ausgestattete Neudruck wurde mit Unterstützung des Reichsinstituts für Geschichte des neuen Deutschlands (Präsident Professor Walter Frank) von Bertha Schemann herausgegeben. Die Einteilung der Bände ist die nämliche geblieben wie bisher; Paul Kleineckes unentbehrliches Namen- und Sachregister, das auch die Einzelzitate aus Gobineaus Gewährsmännern verzeichnet, wurde als fünfter Band hinzugefügt. Angenehm fällt auf, daß die heute übliche Rechtschreibung durchgeführt worden ist.

Gießen. Hermann Glockner.

Goethe und die Naturwissenschaften. Eine Bibliographie von Günther Schmid. Herausgegeben im Namen der Kaiserlich Leopoldinisch-Carolinisch Deutschen Akademie der Naturforscher von Emil Abderhalden. Im Verlag der Deutschen Akademie der Naturforscher, Halle a. d. Saale 1940. 620 Seiten.

Die vorliegende Bibliographie, die eine Frucht langjährigen Forschens, Sammelns und Vergleichens darstellt, ist nicht nur als Beitrag zur Goethekunde gedacht. Sie hebt aus der Gesamtgeschichte der Naturwissenschaften und nicht zuletzt auch der Naturphilosophie einen umfassenden Komplex heraus, von dessen Vielseitigkeit und Inhaltsreichtum das 48 Kleindruckspalten füllende Namenregister eine ungefähre Vorstellung gibt. Anlage und Durchführung sind musterhaft.

In einer Ersten Abteilung (Nummer 1—618) wird das gesamte naturwissenschaftliche Werk Goethes bibliographisch erfaßt: die Schriften im engeren Sinne in Erstdrucken, Folgedrucken und Nachdrucken, die Abhandlung über den Zwischenkiefer in Briefen und Druckschriften, die mit dem Bergbau zu Ilmenau zusammenhängenden Dokumente, sämtliche Schriften, an welchen Goethe als Naturforscher mitgewirkt hat, der Nachlaß und die neueren Editionen einschließlich der Liebhaber- und Privatdrucke.

Eine Zweite Abteilung (Nummer 619—3668) enthält die Literatur über Goethe und die Naturwissenschaften bis zum Jahre 1931: die naturwissenschaftliche Fachliteratur, welche Goethes Forschungen und Studien aufgegriffen, verarbeitet, weitergetragen, bekämpft oder ihnen zugestimmt hat; weiterhin auch das historisch betrachtende Schrifttum. Zunächst finden wir hier alles, was sich auf Goethe als Mitglied naturwissenschaftlicher Vereinigungen bezieht; anschließend ein Verzeichnis der naturwissenschaftlichen und medizinischen Bücher, welche ihm persönlich oder seinem Andenken zugeeignet sind; an dritter Stelle die Literatur zu den mit Goethes Namen verknüpften mineralogischen, botanischen, zoologischen, osteologischen und geographischen Benennungen; ferner ein Verzeichnis der Arbeiten, welche Goethes naturwissenschaftliche Sammlungen und Apparate zum Gegenstand haben. Ein fünfter Abschnitt stellt die zeitgenössischen Rezensionen über Goethes naturwissenschaftliche Schriften zusammen. Darauf folgt die allgemeine Literatur über Goethes Naturphilosophie und Naturwissenschaft. Im achten bis neunzehnten Abschnitt finden wir die Spezialliteratur über die einzelnen Forschungsgebiete Goethes, wobei die gegenseitige Abgrenzung natürlich nicht immer leicht war und insbesondere zwischen dem rein naturwissenschaftlichen und dem mehr naturphilosophischen Schrifttum nicht unterschieden werden konnte. Es versteht sich von selbst, daß die Arbeiten über Goethes Botanik (S. 243 bis 300) und Farbenlehre (S. 326—388) die bei weitem größte Nummernzahl aufweisen. Der gesamten im Gedächtnisjahre 1932 neu hinzugekommenen Literatur ist ein eigener Abschnitt gewidmet; das seit 1933 erschienene, ungemein zahlreiche Schrifttum wird nur noch in Auswahl gebracht.

Eine Dritte Abteilung (Nummer 3669—4554) verzeichnet die allgemeine und besondere Literatur über Goethes Beziehungen zu Naturforschern und Medizinern, wobei die Spezialliteratur in alphabetischer Reihenfolge der Personennamen aufgeführt ist.

Das Gesamtwerk wird, wie schon erwähnt, durch ein Namenregister abgeschlossen. Wo nur immer möglich, ist ein Bibliotheksstandort nachgewiesen. Naturphilosophisch unterbaute Dichtungen blieben unberücksichtigt; abgesehen von einigen wenigen besonders wichtigen Stücken, wie z. B. der in Elegieform gebrachten »Metamorphose der Pflanzen«. Im ganzen darf gesagt werden, daß ein Nachschlagewerk von ungewöhnlicher Bedeutung geschaffen wurde, das der deutschen Wissenschaft zur Ehre gereicht. Der Preis (RM. 60.—) ist in Anbetracht der außerordentlichen Arbeitsleistung und des komplizierten Druckverfahrens als niedrig zu bezeichnen und wurde auch gewiß nur durch die im Vorwort erwähnten erheblichen Spenden von Freunden und Förderern der Leopoldina ermöglicht.

Gießen. Hermann Glockner.

Die zweisprachigen Tusculum-Bücher des Ernst Heimeran-Verlages haben sich in verhältnismäßig kurzer Zeit außerordentlich viele Freunde erworben. In erster Linie gilt dies natürlich von den schönen lateinisch-deutschen Parallelausgaben der römischen Dichter: Horaz, Ovid, Catull,

Tibull, Martial. Inzwischen ist jedoch auch eine Reihe von Bänden philosophischen Inhalts erschienen. Auf diese soll hier hingewiesen werden; denn es sind vorzügliche Leistungen darunter, die durchaus nicht nur als »Liebhaberausgaben« bewertet werden wollen, sondern auch erhebliche wissenschaftliche Bedeutung besitzen.

In erster Linie gilt dies von Franz Bolls Übertragung von Platons Gastmahl und dem dazugehörigen griechischen Text, dem die vom Übersetzer selbst vollständig durchgearbeitete und teilweise verbesserte Hug-Schönesche Ausgabe (Teubner, 3. Aufl. 1909) zugrunde liegt[1]). Wenn es überhaupt möglich ist, die philosophische Kunstsprache Platons in neuzeitliches Deutsch zu bringen, so durfte von Boll erwartet werden, daß es ihm gelang. Und wirklich: obwohl er nicht mehr die letzte Hand an das Manuskript legen konnte, das sich dann in seinem Nachlasse vorfand, so liegt doch ein Werk vor, welches ganz aus einem Gusse ist und unter den zahlreichen vorhandenen Übertragungsversuchen den ersten Platz einzunehmen verdient. Boll hat sich keinen pseudodichterisch-gesteigerten Stil erkünstelt; aber er bedient sich auch nicht der trockenen Schulmeisterprosa, wie sie oft an Apelts Platonübersetzungen störend auffällt. Am ehesten wird man sich bei Boll noch an Schleiermacher erinnert fühlen, weil er wie dieser die Abstand gebietende Kunstform des Originals bewahrt und doch zugleich seine edle Schlichtheit nachzubilden versucht. Aber während Schleiermacher gelegentlich zu Härten und verwickelten Satzkonstruktionen neigt, wendet sich Boll als Süddeutscher nicht überwiegend an den Verstand; er schreibt für Menschen, welche das Dargebotene vollsinnlich erfassen. Dies wird besonders beim lauten Lesen deutlich, wobei Schüler und Freunde des nun schon seit mehr als 16 Jahren Verewigten noch immer den Klang seiner Stimme hören und sich der Abende erinnern werden, an welchen er ihnen aus Platon oder den griechischen Lyrikern vorlas.

Ein besonders wohlgelungenes Bändchen scheint mir auch Bruno Snells Ausgabe der Heraklit-Fragmente zu sein[2]). Snell hat lediglich die im genauen Wortlaut überlieferten Sätze aufgenommen, und zwar in der Reihenfolge von Diels. Seine Verdeutschung scheint mir der von Diels fast durchwegs vorzuziehen, obwohl man hier über Einzelheiten immer verschiedener Meinung sein kann. An dem Nachwort fällt auf, daß Snell auch nicht mit einem einzigen Worte auf die Bedeutung der politischen Erfahrung und Überzeugung Heraklits hinweist.

Von Solons Dichtungen war bisher überhaupt noch keine vollständige Übertragung vorhanden. Um so verdienstvoller ist die erst kürzlich erschienene Ausgabe von Eberhard Preime[3]). Sie hält sich an die Versmaße des Urtextes und versucht eine

1) Platons Gastmahl. Griechisch und deutsch von Franz Boll. 2. durchgesehene Auflage. 3. und 4. Tausend. Ernst Heimeran-Verlag, München 1937.

2) Heraklit, Fragmente. Griechisch und deutsch herausgegeben und übersetzt von Bruno Snell. 2. verbesserte Auflage. Ernst Heimeran-Verlag, München 1940.

3) Solon, Dichtungen. Sämtliche Fragmente. In den Versmaßen des Urtextes, griechisch und ins Deutsche übertragen von Eberhard Preime. Ernst Heimeran-Verlag, München 1940.

sachliche Gruppierung der erhaltenen Bruchstücke. Einleitung, Nachwort und Erläuterungen sind auch für solche Leser verständlich, welche sich zum ersten Male mit Solon und seiner Zeit beschäftigen.

Das Sammelbändchen Antike Weisheit wurde von Ernst Heimeran selbst aus griechischen und römischen Autoren, Sprichwörtern, Formeln und Inschriften zusammengestellt [1]). Es »erhebt keinen anderen Anspruch als den, wiederum Freude zu machen an Fundstellen, die vielleicht nicht allzu bekannt sind. Es sei hier kein Lexikon der üblichen Zitate und Merksprüche erwartet. Auch will die Sammlung nicht etwa einen Querschnitt durch das antike Denken geben, sondern an Tiefgedachtem und Gutgesagtem schlechthin eine nachdenkliche Lust erwecken« (Vorbemerkung des Herausgebers). Offenbar wurde diese Absicht in vollem Maße erreicht; denn die Sammlung mußte bereits zum vierten Male neu aufgelegt werden.

Zum Schluß sei noch auf die — in der Hauptsache den Pandekten entnommene — Auswahl aus dem Corpus Juris hingewiesen, welche Rudolf Düll lateinisch und deutsch herausgab und mit einer kurzen Einführung versah [2]). Sie will den Liebhaber des Altertums mit den Rechtsgrundsätzen der römischen Welt bekanntmachen. Nicht nur der Jurist, sondern der besinnliche Beobachter überhaupt soll Einblick gewinnen »in die Werkstätte des bonum et aequum und in so manches kulturgeschichtlich Reizvolle einer versunkenen Zeit. Scharf geschliffene Begriffsbestimmungen erfreuen nicht minder wie klare Folgerungen und das unablässige Bestreben, einer wahren Gerechtigkeit zum Siege zu verhelfen«.

Gießen. Hermann Glockner.

Hans Haimar Jacobs, Friedrich der Große und die Idee des Vaterlandes (Historische Studien, Heft 437). Verlag Ebering, Berlin 1939. 75 S.

Friedrichs des Großen Verhältnis zur Idee des Vaterlandes ist verwickelt. Es ist bestimmt durch seine schwer zu deutende, vielschichtige Persönlichkeit, die mannigfaltigen geistigen Strömungen, die auf ihn einwirkten, die staatlichen und gesellschaftlichen Zustände des 18. Jahrhunderts und nicht zum wenigsten durch das historische Schicksal, in das der große König gestellt wurde. Naturrechtliches und aufklärerisches Denken verdeckt oft genug das erlebnismäßig Empfundene, und umgekehrt durchbrechen die aus unreflektiertem Fühlen stammenden Äußerungen die Schicht der allgemeinen philosophierenden Weltbetrachtung. Der sich daraus ergebenden Problematik ist Jacobs mit Energie nachgegangen. Er deckt die Zusammenhänge mit der Tradition und der geistigen Umwelt auf und arbeitet behutsam Friedrichs eigene Auffassungen heraus, wobei er sich vor jeglicher Vereinfachung hütet und mit bemerkenswertem Takt den Spannungs-

1) Antike Weisheit. Fünfhundert lateinische und griechische Worte im Urtext samt Übertragung von Ernst Heimeran und Michel Hofmann. 4. Auflage (9. bis 11. Tausend). Ernst Heimeran-Verlag, München 1939.

2) Corpus Juris. Eine Auswahl der Rechtsgrundsätze der Antike. Übersetzt und mit dem Urtext herausgegeben von Rudolf Düll. Ernst Heimeran-Verlag, München 1939.

reichtum und die eigentümliche Zusammengesetztheit des Vaterlandsgefühls bei Friedrich zur Geltung zu bringen versteht.

Vaterland ist für Friedrich nicht in erster Linie eine organische Lebenseinheit von heimatlichem Land und gewachsenem Volk, sondern eine rational begründete Ordnung, ein gesetzter Zweckverband, der für das »Gemeinwohl der Gesamtheit« zu sorgen hat, der Staat. Wohl kann ihm auch Deutschland als Vaterland gelten, wenn er nämlich als deutscher Fürst die Sache des Reiches gegen Frankreich, die Libertät der Stände gegen das Haus Österreich wahrzunehmen behauptet. Das Vaterland, dem er sich als König verpflichtet fühlt, ist selbstverständlich Preußen. In seinen Lehren aber bedeutet Vaterland der Staat im allgemeinen, der Hüter der Gerechtigkeit und Schöpfer gemeinsamer Wohlfahrt, den der Einzelne aus wohlverstandenem Eigeninteresse vernünftigerweise lieben soll. Friedrich steht hier auf der breiten Bahn der antik-stoischen, naturrechtlichen Gedanken, die sich besonders von Cicero herleiten. »Aus der allgemeinen Menschennatur, aus ihrer allgemeingesetzlich erfaßbaren, weil mit der göttlichen Vernunft übereinstimmenden Sittlichkeit, aus natürlichem Gesellungstrieb und Sinn für Gerechtigkeit leitete der Stoiker Cicero den Staat und das Vaterland als ethischen Verpflichtungsbegriff für den Staatsbürger ab; daneben war die Selbsterhaltung, wie die Sophisten und Epikuräer sie zum alleinigen Prinzip der menschlichen Gesellschaft machten, für den Eklektiker Cicero ebenfalls ein Wert, den das Vaterland dem Menschen vermittelt und der zur Vaterlandsliebe verpflichtet« (S. 19). Der naturrechtliche Vaterlandsgedanke wurde besonders im Zeitalter der Entdeckung der Naturgesetze, im 16. und 17. Jahrhundert, aufgenommen, im 18. fortgebildet und stimmte mit dem zweckhaften, klarer, einheitlicher Machtorganisation zustrebenden Wesen des absoluten Staates bestens zusammen. Indem sich dieser aber zum Träger allgemeinmenschlicher Zwecke, »der Aufklärung, Wohlfahrt, rechtlichen Sicherheit, Erziehung des Einzelbürgers zur Teilnahme an den Fortschritten der selbstherrlichen menschlichen Vernunft« (S. 25) machte, trat er dem aufgeklärten Gebildeten als »Vaterland« näher. Auch die Konstruktionen vom Gesellschafts- und Herrschaftsvertrag haben ihre Wirkungen auf Friedrich ausgeübt. Sie führen bei ihm aber »zu einer äußerst starken Anspannung der Souveränität des Herrschers, dem eben das Volk seine Souveränität übertragen hat, und der gerade als der erste Diener seines Staates die letzte Verantwortung mit niemand teilen darf« (S. 30). Schon hier zeigt sich, daß Friedrich nicht zu den »Vulgäraufklärern« (vgl. Jacobs, Forsch. z. Brandenb. und Preuß. Gesch. 52, 1940, S. 199), sondern zu den Gipfeln des Aufklärungszeitalters gehört, bei denen die Ansätze zu einer Überwindung ihres Weltbildes schon mitgegeben sind. So zeigt sich bei Friedrich, wenn auch nur unsicher, beinahe wie ein Selbstwiderspruch wirkend, die Idee eines Vaterlandes, dem man sich »als verpflichtender Einheit« in Freiheit, aus Liebe hingibt. Doch wird dieser Gedanke »durch die Kategorien der Aufklärung immer wieder zugedeckt« (S. 32). Aber Jacobs stimmt gerade von hier aus Dilthey zu, der Friedrich in die

deutsche Geistesentwicklung des achtzehnten Jahrhunderts eingefügt hatte. Während sich dabei innere Beziehungen Friedrichs zu Leibnizschem Denken spüren lassen, wird der Abstand zum französischen Vaterlandsgedanken mit seiner antik-stoischen »Verquickung von Vaterland und innerpolitisch-verfassungsmäßiger Freiheit« deutlich (S. 36 ff.). Das deutsche Vaterlandsgefühl betont stärker das Moment der Verpflichtung des einzelnen Bürgers, an etwas Gemeinsamem mitzuwirken und ihm Opfer zu bringen. »Es ist Pflicht jedes guten Staatsbürgers, seinem Vaterland zu dienen und sich bewußt zu sein, daß er . . . zum Wohle der Gesellschaft beizutragen hat, in die ihn die Natur gesetzt hat« (Polit. Testament von 1768). Der Gedanke des Dienstes, des Amtes und des Berufes ist vom Erbe der Reformation bestimmt. »Das reformatorische Ethos des Berufes als eines Amtes in der Öffentlichkeit wirkt bei Friedrich in staatlich säkularisierter Form nach«, und zwar ist »Friedrichs Staats- und Vaterlandsauffassung das lutherisch-monarchische Gegenstück zu dem calvinistisch-republikanischen Vaterlandsgefühl Rousseaus« (S. 40 f.). Aber er bleibt beim lutherischen Amtsgedanken nicht stehen, sondern sein persönliches, unmittelbares und schicksalhaftes Erleben des modernen Machtstaates als eines Wesens eigener Art und eigener Gesetzlichkeit geben seinem Vaterlandsbegriff erst die unterscheidenden Züge. Das Vaterland ist eine Ganzheit nicht nur, sondern eine geschichtliche Aufgabe, eine vom Schicksal auferlegte Verantwortung, die fraglos auf sich zu nehmen die höchste Pflicht und Ehre des Bürgers, vor allem des Königs ist. Von hier aus ergeben sich historisch und grundsätzlich Zusammenhänge mit der Staatsphilosophie des Idealismus: »Die volkhafte Fülle, die Leibniz' Vaterlandsgedanken schon einen prachtvollen Schwung verlieh, fehlt ihm. Dafür ist sein Patriotismus von der Räson des Staates und viel stärker als Leibniz' Vaterlandsliebe von dem Bewußtsein geschichtlicher Schicksalsnotwendigkeit durchdrungen. Die Hegelsche Einsicht von den großen Epochen der Weltgeschichte, die nicht der Boden privaten Glückes sind, tönt mit fast wörtlichen Anklängen vor« (S. 50).

Man wird diesen Sätzen entnehmen können, daß die vorliegende Arbeit ein wertvoller Beitrag ist nicht nur zur Deutung der Persönlichkeit Friedrichs des Großen, sondern auch der politischen Geistesgeschichte und der Philosophiegeschichte des 18. Jahrhunderts. Ein knappes Referat kann jedoch gerade dieser Studie schwerlich ganz gerecht werden, die in sorgfältiger Abstufung nicht bloß die starken, sondern auch die schwächeren Akzente setzt, und deren Gedankenführung nicht einfach und geradlinig verlaufen kann, sondern von den verschiedensten Richtungen immer wieder aufs neue einsetzen muß.

Gießen. G. Tellenbach.

Franz Schmidt, Kleine Logik der Geisteswissenschaften. Verlag Ernst Reinhardt, München 1938. 127 S.

Zusammen mit dem Buche des Verfassers über »Die Theorie der Geisteswissenschaften vom Altertum bis zur Gegenwart« (1931 im gleichen Verlag erschienen) bildet das vorliegende eine logische Einleitung in die empirischen

Wissenschaften von der Kultur. Es will die Frage: »Wie ist Wissenschaft von Kulturgebilden überhaupt möglich?« sachlich beantworten, wie die frühere Schrift sie geschichtlich beantworten wollte. Zu diesem Behufe gibt der Verfasser dem platonischen Begriffe der *μέθεξις* eine empirische Wendung und stellt den so gewonnenen Begriff der Gegenstandsgemeinschaft an Hand von zahlreichen, fast allen Geisteswissenschaften entnommenen Beispielen dar als notwendige Voraussetzung der tatsächlich geübten Methoden, d. h. als ein echtes Apriori im Sinne Kants. Von der Tatsächlichkeit der Geisteswissenschaften und der Wirklichkeit menschlicher Gemeinschaft schließt er auf die Gültigkeit der in beiden Fällen unumgänglich gemachten Mitsetzung, daß es intentionale Gemeinschaft bezüglich der Sinngebilde, d. i. das Bewußtsein identischer Gehalte von körperlichen Kulturzeugnissen geben muß. »Ein Wort, ein Gefäß, ein Bild soll für jeden, der sich damit praktisch oder theoretisch befaßt, denselben Sinn haben können, wobei die Selbigkeit zum Wesen des Sinnes gehört, dem nur insofern ein An-sich, eine Unabhängigkeit vom jeweiligen Für-mich zukommt. Der Umfang der Sinndeckung wird auf den Kern des intentionalen Gehaltes eingeschränkt: mannigfaltige sinngebende Erlebnisse mit mannigfaltigen Einzelgegenständen des Für-mich haben ein und denselben Gegenstandskern, der sein An-sich im umfassenden Seinsgefüge bewährt. Was einem Bewußtsein in einer bestimmten Augenblickslage als Sinn eines Geistgebildes erscheint, kann dessen wahrer Sinn sein; er ist es dann, wenn er derselbe für jedes andere Bewußtsein unabhängig von Augenblickslagen ist und darüber hinaus seine Stelle im Seinszusammenhang ausfüllt«. Werte vermag allerdings nur »das homonoetische Verhältnis sinnverbundener Geister« zu erschließen. »Der Inhalt des Mitwissens bleibt der Bewährung im fortschreitend erschlossenen Bereich der Gegenstände unterworfen.«

Diese Grundgedanken werden in drei Abschnitten — I. Erfahrung der geistigen Welt, II. Ordnung der geistigen Welt, III. Grenzen der geistigen Welt durchgeführt. Der erste zählt die wichtigsten Formen des Mithabens und Mitwissens auf: knapp wird z. B. das Zeugverständnis, die abbildliche Kointention, die kointentionale Phantasie, die Kointention von Werten erörtert — »Wert ist ein Sinnteil, dem sich in der Idee ein Gefühl von bestimmter Qualität zuordnet«. Der für die Geisteswissenschaften so bedeutsamen Sinnermittlung ist ein besonderes Kapitel gewidmet. Bei der Charakteristik werden eine iterative und symptomatische, bei der — geisteswissenschaftlichen sowohl wie bei der experimentellen — Psychologie eine vereinzelnde, typisierende und allgemeine Form unterschieden und jeweils auf ihre Erfahrungsgrundlage hin untersucht. Obwohl die Frage nach der Möglichkeit geisteswissenschaftlicher Erfahrung überall im Vordergrunde steht, ergeben sich auf Schritt und Tritt seinsmäßige Bestimmungen — etwa von Charakter, Persönlichkeit, Typus —; Kultur wird als »schöpferische Sinngemeinschaft«, als ein Emporsteigen der aufnehmenden Geister zum überragenden, schöpferischen Geiste, als ein Vorangehen und Nachfolgen auf kointentionalem Wege verstanden.

Die elementarste Ordnung der Sinngefüge erfolgt in den Begriffsbildungen des Einmaligen, des Allgemeinen und des Vorherrschenden. Dynamische und thematische Bedingungen fordern sich gegenseitig: dynamische liegen in allem Schaffen, Streben, Handeln, thematische im Vorbild, in der Aufgabe, dem vorgegebenen Zusammenhang, den technischen Mitteln. Rasse ist ein dynamisch-allgemeiner Faktor. Die Ganzheiten, die offenen Gefüge und die Reihen unter den Sinngebilden haben ihre methodischen Entsprechungen. Bei den Zeitbestimmungen werden die beziehende, die zählende, die thematische und die mittelbare unterschieden. Die Frage nach dem Wahrheitswert des Mitwissens führt zu einer Dreiteilung des kointentionalen Urteilsgefüges in Urkunde, Urbericht und Nachricht, die drei Stufen der Überlieferung, die hinsichtlich des Wahrheitswertes eine Rangfolge darstellen. Ortsnamen und Bräuche erweisen sich als »dauernder Rest«, wenn ein geschichtlicher Zusammenhang in den sie einschließenden Wandlungen feststellbar ist. Der dauernde Rest steckt in einem neuen Gebilde, zu dem sich das ältere verwandelt hat, denn aus einer inneren Notwendigkeit heraus werden Sinngebilde, deren Sinn nicht mehr voll im Volksbewußtsein vorhanden ist, sofort wieder zu einem Ganzen ergänzt, das ihrem Dasein gemäß ist, denn Sinnverlust ist dem Lebendigen untragbar. Teilung und Ergänzung sind sonach die Grundvoraussetzungen kointentionaler Wandlung. Die Geisteswissenschaften setzen bald die Freiheit, bald die Unfreiheit des menschlichen Willens voraus. Sie fußen auf der engsten Zusammengehörigkeit von Leib und Seele und müssen doch die völlige Verschiedenheit derselben hinsichtlich ihres Seins betonen. Sie heben ferner ihre Welt aus der Natur heraus und verlegen sie doch mitten in sie hinein. Mit der Untersuchung dieser Fragen, die die Grenzen der geistigen Welt betreffen, gelangt der Verfasser zur Erörterung der Seinsformen. »Die Wirklichkeit der geistigen Welt erstreckt sich auf Natur und Seele, nicht auf etwas, das über beiden schwebte. Dennoch ist Geist etwas anderes als beseelte Natur und verkörperte Seele: er hat das Sein geurteilter, regelnder und gewerteter Gegenstände an sich, mit deren Sinn er das an sich Sinnvolle begabt. Er ist geschaffene Brücke und schaffende Spannung zwischen Natur und Seele.«

Mit einem Ausblick auf die Ideen der inneren Ganzheit der geistigen Welt, der sittlichen Freiheit der Tat und der wesenhaften Einheit des menschlichen Daseins schließt das Buch, das trotz seines knappen Umfangs eine Kulturphilosophie in nuce bietet. Der Verfasser versucht nichts geringeres als eine Logik des »objektiven Geistes«, — aber mit kantischen, nicht mit hegelischen Absichten. Dies geschieht mit einem Minimum von Erkenntnistheorie und Metaphysik, jedoch mit einem Maximum an Methodologie. Dadurch dringt er in eine tiefere Problemschicht, als das bei Dilthey und seinen Nachfolgern geschah, denn hier geht es nicht um eine Logik der einzelnen Geisteswissenschaften, noch weniger um eine Strukturlehre der Formen des geistigen Lebens, sondern um eine allgemeine Logik des geisteswissenschaftlichen Denkens überhaupt.

Bei der grundlegenden Bedeutung, die dem gehaltvollen Werk zukommt,

ist seine gedrängte, grundrißhafte Form zu bedauern, die es dem Verfasser zwar gestattet, alle einschlägigen Probleme anzuschneiden, die Lösungen jedoch oft nur anzudeuten. Die Forschung wird sich mit dem in der »Kleinen Logik der Geisteswissenschaften« gemachten Versuch ernsthaft auseinandersetzen müssen.

Berlin. I. Belke.

Eine neue Hölderlin-Ausgabe. In Stuttgart wird im Auftrag des Württ. Herrn Ministerpräsidenten und Kultministers und der Deutschen Akademie in München — mit Unterstützung der zuständigen obersten Reichsbehörden und unter Mitwirkung der Württ. Landesbibliothek in Stuttgart, der Universität Tübingen, des Schiller-National-Museums Marbach und der Städte Homburg v. d. H. (Stadtarchiv) und Magdeburg (Kaiser-Friedrich-Museum — Farenholtzstiftung) — im Verlag Cotta eine achtbändige Hölderlin-Gesamtausgabe, in der Gestaltung inhaltlich und äußerlich hervorragend, erscheinen. Mit der Herausgabe ist der Universitätsdozent Dr. habil. Friedrich Beißner in Weimar, Überm Panzerwäldchen 12, beauftragt worden.

Die Ausgabe soll neben den Werken, Übersetzungen und Briefen des Dichters auch die Briefe an ihn, sowie sonstige Lebenszeugnisse, ferner einen Handschriftenkatalog, eine Hölderlin-Bibliographie und ein Hölderlin-Wörterbuch (Konkordanz) enthalten. Der Text dieser »Stuttgarter Ausgabe« wird auf einer genauen Revision sämtlicher Handschriften und Drucke beruhen; auch sollen die für die Sinndeutung gerade Hölderlinischer Gedichte besonders wichtigen Lesarten mit größtmöglicher Vollständigkeit erstmalig nach streng philologischen Grundsätzen dargeboten werden. Neben der wissenschaftlichen (»großen«) Ausgabe plant der Verlag Cotta eine auf fünf Bände berechnete, wohlfeile »kleine« Ausgabe, die ohne gelehrtes Beiwerk dem genießenden Leser nur den vollständigen gereinigten Text vermitteln will. Zu Hölderlins hunderstem Todestag am 7. Juni 1943 werden zwei Bände der großen Ausgabe vorliegen.

Alle Besitzer ungedruckter wie auch bereits veröffentlichter Handschriften Hölderlins, Bibliotheks- und Archivleiter, Sammler, Betreuer von Familienarchiven und Nachlässen, werden hiermit aufgerufen, die geplante Ausgabe, mit der die Wissenschaft eine Ehrenpflicht gegenüber dem größten Seher und Sänger einer vaterländischen Zukunft und einer geweihten volkhaften Gemeinschaft der Deutschen zu erfüllen hat, nach Kräften zu fördern und zu diesem Zweck zunächst von ihren Handschriften Hölderlinischer Werke und Entwürfe (auch in Abschriften von fremder Hand), von Briefen Hölderlins und an Hölderlin, auch von Erwähnungen des Dichters in Briefen und Tagebüchern andrer Nachricht zu geben der als Sammelstelle und Treuhänderin bestellten Württembergischen Landesbibliothek in Stuttgart (Handschriftenabteilung), Neckarstaße 8.



